EMANUELE KANT

CARLO CANTONI

EMANUELE KANT

LA FILOSOFIA TEORETICA

SECONDA EDIZIONE RIVEDUTA DALL'AUTORE

PREFAZIONE

DI

LUIGI CREDARO

MILANO TORINO ROMA

FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: Orazio Fiorenza - Palermo.

Deposito per Napoli e Provincia: Società Commerciale Libraria - Napoli

1907

PREFAZIONE

ALLA SECONDA EDIZIONE

L'11 settembre 1906, nella sua casa paterna di Groppello-Cairoli, dopo brevissimi giorni di tormentosa malattia, moriva il senatore Carlo Cantoni; moriva avendo innanzi le bozze del primo volume del suo Emanuele Kant, *di cui aveva intrapresa questa nuova edizione per la generosa cooperazione dell'Editore Bocca.*

Per l'Italia è caso assai raro che si faccia la seconda edizione di un grosso volume di filosofia storico-speculativa. La prima edizione della Filosofia teoretica *risale al 1879 (Milano, Brigola e C.); seguirono nel 1884* La filosofia pratica, La filosofia religiosa, La critica del giudizio *e* Le dottrine minori *(vol. 2° e 3°, Milano, Hoepli, 1884).*

Carlo Cantoni si trovava in Germania a perfezionare i suoi studi, quando Kant risorgeva e riacquistava nelle Università, nelle Accademie, nella stampa, tra filosofi e tra scienziati, tra letterati e tra pedagogisti, l'imperio spirituale, che aveva esercitato negli ultimi decenni del suo vivere, verso la fine del '700 e il principio dell'800. Il Cantoni acquistò la convinzione che il ritorno alla dottrina di Kant, come era efficace propulsione di progresso filosofico e scientifico in Germania, così avrebbe potuto esserlo, e forse più, in Italia.

Il tentativo di Alfonso Testa (1784-860) di diffondere in Italia la conoscenza e l'amore del Kantismo era riuscito completamente vano. Nell'alta Italia il Gioberti (1801-852) e il Rosmini (1797-855) avevano tentato conciliare filosofia e dogma cattolico, movendo da un intuito intellettuale per giungere all'idealismo realistico con metodo aprioristico. A Roma il Mamiani (1779-885) conciliava l'idealismo del Rosmini e del Gioberti, da una parte, colla dottrina delle idee e, dall'altra, colla filosofia dell'esperienza del Galuppi (1770-846); Luigi Ferri (1826-895) professava il monismo dinamico. A Napoli l'idealismo assoluto dell'Hegel fioriva per opera di Vera (1813-885) e di Spaventa (1817-883) e di altri valorosi.

A questi indirizzi filosofici, segnatamente per opera dell'Ardigò (Mantova e Padova), si era aggiunto il positivismo, il quale aveva incontrato favore dopo il 1870 per la scissura tra Stato e Chiesa, pel grande progresso delle scienze sperimentali, per lo studio di A. Comte e degli Inglesi.

Contro ontològi idealisti, hegeliani e positivisti si schierò il Cantoni colla grande opera su Emanuele Kant. Egli intendeva comporre nel neo-kantismo il conflitto tra misticismo e naturalismo e conciliare la filosofia colle scienze speciali.

Ed ebbe la fortuna di essere compreso, perchè all'esecuzione del suo piano dedicò tutto se stesso, il vigore del suo ingegno speculativo, la tenacia del suo carattere e anche la sua salute; poichè opera di così lunga lena lascia un segno profondo nello spirito e nell'organismo fisico. Si può consentire o non consentire nell'importanza attribuita dal Cantoni alla filosofia kantiana; ma non si può non ammirare la infinita devozione a un'idea e riconoscere che in Italia, in grande parte per opera sua, si ottenne questo importante risultato: che non solo gli studiosi e professori di filosofia, ma ogni persona colta sentì e sente il bisogno di conoscere un po' addentro il pensiero filosofico di Emanuele Kant.

L'Accademia dei Lincei, conferendo all'opera del Cantoni il premio reale di filosofia, l'unico che mai sia stato conferito, ne attestò l'altissimo valore. La Commissione giudicatrice era com-

posta di Domenico Berti, Ruggero Bonghi, Francesco Bonatelli, Augusto Conti e Luigi Ferri (relatore). E noi crediamo opportuno e doveroso riprodurre per intero il giudizio che quegl'insigni filosofi italiani, alla presenza dei Reali, lessero all'Accademia nell'adunanza solenne del 9 maggio 1886. Sarà questa la migliore prefazione.

" I tre volumi del Cantoni abbracciano, colla vita e i tempi di Kant, le dottrine che hanno preceduto le sue, e, dopo averci presentato la filosofia Kantiana nel suo giro enciclopedico, compendiano la trattazione in un largo epilogo e la completano, dando uno sguardo sintetico allo sviluppo posteriore del pensiero.

" Per corrispondere alle esigenze del suo tema al Cantoni incombeva il triplice ufficio di storico, di espositore e di critico.

" Egli ha compiuto il primo di questi uffici con accuratezza e non solo senza nulla ommettere di ciò che è necessario alla intelligenza della filosofia di Kant, considerata in se stessa, ma con una indagine particolareggiata di tutte le cause scientifiche e sociali che hanno influito sulla sua apparizione; tantochè, dopo avere assistito al doppio movimento idealistico ed empirico che si inizia nel secolo 17° con Descartes e Locke, lo vediamo, a così dire, convergere nella mente del filosofo tedesco, per seguire le fasi preparatorie del nuovo sistema fino al momento in cui, scosso il sonno dogmatico per l'impulso delle ricerche di Hume, e afferrato il problema critico, il Kant pubblica la celebre dissertazione del 1770, prodromo della Critica della ragion pura, *colla quale, nel 1781, si inizia la più grande rivoluzione filosofica dei tempi moderni.*

" Il Cantoni consacra naturalmente a quest'opera capitale la maggior parte del suo primo volume, che, sotto il punto di vista teoretico, è il più importante, ma in cui pure la vita e il carattere di Kant rapidamente tratteggiati e connessi coll'ambiente sociale, colle adesioni e le opposizioni prodotte dalla nuova filosofia, ne illustrano la storia e ne rendono più chiara la intelligenza; pregio che forse distingue ancor maggiormente il secondo e il terzo volume in cui sono esposte le dottrine morali e religiose, per l'indipendenza delle quali, il filosofo tedesco ebbe

non poco a lottare e soffrire sotto l'influsso retrogrado dei Pietisti. Tanto la storia delle idee quanto quella dei fatti sono in questi due volumi condotte in guisa da rappresentarci completamente la formazione e lo sviluppo della parte pratica del sistema di Kant.

" E passando al compito dell'espositore e del critico, dirò che il Cantoni non solo attinse direttamente nei libri del suo autore e in tutta la letteratura filosofica del suo soggetto, ma conosce pure ed esamina con competenza le questioni sorte di là dall'Alpi, sia sulle differenze che distinguono le due prime edizioni della Critica della ragion pura *circa il preciso carattere dell'idealismo kantiano, sia sulle interpretazioni varie e sottili che si riferiscono ad alcuni punti fondamentali del sistema.*

" Certo il Cantoni accingendosi a questo lavoro ha trovato la via non solo aperta, ma battuta, e in varie parti appianata da uno stuolo più che numeroso di storici, di commentatori e di critici. Ma se questa mole di studî e di ricerche costituiva un ricco materiale per l'opera intrapresa dall'autore, essa gl'imponeva d'altra parte il compito non facile di verificarne il valore e di giudicarla; compito che egli ha eseguito con padronanza dell'arduo soggetto, con mente ferma e criterio sicuro.

" Aggiungasi che se le difficoltà di pura interpretazione hanno esercitato l'acume dell'autore, ancora maggiormente lo hanno occupato le questioni speculative considerate in se stesse. Il Cantoni non solo ne chiarisce e illustra la soluzione, ma le discute con intensa e libera meditazione in dialoghi aggiunti alla esposizione di ognuna delle più sostanziali. Egli non intende che la Filosofia si fermi a Kant, ma neppure giudica il Kantismo col criterio di uno dei sistemi idealisti od empirici partoriti da una delle tendenze unilaterali dello spirito filosofico. La scuola, a cui egli più si accosta, è la Neo-Kantiana, quella cioè che si sforza di piegarlo al realismo accordandolo col movimento delle scienze moderne. Egli intende che la filosofia si rinnovi nello spirito indagatore e scientifico del criticismo, che sopra tutto penetri più addentro nelle indagini psicologiche atte a fortificare il realismo nella teorica, e a togliere dalla pura e sublime morale di Kant

i difetti di un formalismo, che la espone al pericolo di inefficacia, per soverchia ed erronea astrazione dalle condizioni sensibili della natura umana.

" *Sopra un punto fondamentale l'autore si stacca risolutamente e, secondo noi, giustamente dal filosofo tedesco nella dottrina della conoscenza, e cioè circa l'esistenza della realtà in sè, che rimasta problematica nel criticismo kantiano, gli sembra richiesta logicamente dalla teoria dell'esperienza* „.

In Italia adunque l'opera del Cantoni ottenne il massimo premio; ma anche all'estero essa fu considerata come uno degli studî più compiuti e profondi, che siano stati pubblicati sul grande filosofo di Conisberga. Senza citare i giudizi espressi dai più illustri filosofi francesi e tedeschi, accenneremo solo questo fatto: che nel 1904 l'Università di Conisberga, in occasione delle grandi feste pel primo centenario della morte di Emanuele Kant, che l'aveva resa celebre per tutto il mondo, proclamò Carlo Cantoni doctor honoris causa. *Ed è noto con quanta parsimonia gli Atenei germanici assegnino cotanto titolo.*

La seconda edizione e nell'organismo e nella sostanza rimane immutata, benchè non manchino alcune modificazioni o aggiunte a scopo di dilucidazione. Dei criteri, onde s'informa l'opera, discorre l'Autore stesso nella prefazione alla prima edizione, che qui si riproduce. E non occorre dire altro.

Questo volume costituisce il testamento filosofico del maestro, dell'amico, del collega, che con sentimento di profonda mestizia io, a nome anche dei condiscepoli, presento al pubblico. Esso è anche il ritratto morale dell'Uomo. La sua coscienza empirica e la sua operosità erano sempre sorrette e dirette dal sapere filosofico. La sua filosofia compenetrava l'Uomo; nessuna cognizione acquistata rimaneva per lui senza valore pratico. La sua natura interiore non presentava alcuna disarmonia o lacuna; ma tutto in lui era collegato secondo leggi morali e teoretiche.

In questo e negli altri due volumi su Emanuele Kant il lettore trova intera e verace la personalità di Carlo Cantoni.

Roma, 21 dicembre 1906.

LUIGI CREDARO.

PREFAZIONE

Io mi propongo di dare in due volumi (1) *l'esposizione completa delle dottrine filosofiche di Kant, mirando con ciò a far meglio conoscere ed apprezzare nel nostro paese un sistema, il quale non ha soltanto una grandissima importanza storica, ma può ancora, al dì d'oggi, esercitare una benefica influenza sullo sviluppo della filosofia e della scienza italiana. Siffatta convinzione, da me acquistata studiando il sistema di Kant, mi è confermata dalle vicende che questo ebbe, specialmente nel suo paese natìo. — Accolto dapprima con freddezza e male inteso, finì per trionfare, verso la fine del secolo scorso e sul principio del presente, dell'indifferenza del pubblico e dell'avversione dei filosofi attaccati alle antiche dottrine; e nei libri e dalle cattedre venne predicato e diffuso per tutta la Germania, trovando ardenti fautori, non solo tra i filosofi, ma tra i cultori di tutte le altre scienze, tra gli scrittori popolari e perfino tra i poeti, come lo Schiller. Cosa che non deve far meraviglia, perchè in più ordini del sapere Kant aveva scoperti e divulgati principii originali e fecondi i quali diedero alla scienza e alla civiltà tedesca un nuovo e grande impulso.*

(1) Vedi la Nota in fine della Prefazione.

Ma Kant non aveva ancora chiusi gli occhi, che già era sorta una filosofia nuova, la quale, pur derivando logicamente da alcuni principii kantiani, andava però contro ai più essenziali intendimenti del Criticismo. Kant aveva voluto finirla per sempre colla metafisica dogmatica, ed ecco sorgerne invece una nuova dalle viscere stesse del suo sistema, più ardita di tutte le precedenti; Kant voleva che la scienza si contentasse del fenomeno e che non pretendesse di sapere, *di conoscere obbiettivamente, se non ciò che ci vien dato dall'esperienza, benchè le sintesi della cognizione sperimentale sieno sottoposte alle forme del pensiero puro; ed ecco sorgere un nuovo dogmatismo che poneva il reale assoluto appunto in quel pensiero puro, dove Kant non aveva veduto che la forma pura del fenomeno. In questo modo, tutti gli intendimenti della filosofia kantiana venivano contraddetti. Kant aveva, prima di morire, protestato contro queste conseguenze che si volevano trarre dal suo sistema. Ma indarno! perchè la Germania corse dietro ben presto alle nuove dottrine. Così l'Idealismo assoluto e panteistico passò di trionfo in trionfo, da Fichte a Schelling, da Schelling ad Hegel e poi da Hegel nuovamente a Schelling. Ma questo grande e poetico rappresentante dell'Idealismo, che ne aveva veduti i primi bagliori, doveva, prima di morire, quasi vederne il tramonto, poichè, lui vivente ancora, l'ardore della Germania per la filosofia idealistica aveva già cominciato a smorzarsi.*

La reazione non era venuta soltanto dal seno della filosofia, dall'Herbartismo specialmente, ma anche, e forse più, dalle scienze sperimentali, dalla luce irresistibile dei fatti. Mentre l'Hegelianismo pretendeva fondare la scienza assoluta, trovare e determinare a priori *le leggi della natura e della storia, i progressi delle scienze sperimentali venivano a convincere ognuno che, se la filosofia dogmatica e aprioristica poteva, nell'ordine sperimentale, indovinare talvolta felicemente il vero, non lo poteva però accertare; e che quindi soltanto per mezzo dell'esperienza e dello studio dei fatti si poteva formare una vera scienza della natura e della storia. Da ciò una reazione, anche eccessiva, contro l'Idealismo dogmatico, le cui pretese mal si comportavano coi reali procedimenti del sapere e coi sicuri progressi delle scienze sperimentali; ed un ritorno verso Kant che aveva iniziato la filosofia del secolo, ed il cui sistema, almeno ne' suoi intendimenti e risultati più*

essenziali, si accordava mirabilmente colle nuove tendenze del tempo. Così Kant risorse e riacquistò una voga non minore di quella avuta in sulla fine del secolo scorso. Una schiera eletta di pensatori, che si dissero Neokantiani, *ravvivarono il pensiero critico, il quale è pur sempre il pensiero dominante della filosofia di Kant; un gran numero di cultori delle scienze matematiche, fisiche e morali, trovando in quella spiegati i loro metodi, esposti e trattati con grande profondità i principii delle loro scienze, si rimisero a studiare le teorie di Kant, facendole oggetto di nuove e profonde disquisizioni. — La filosofia di Kant venne così illustrata in ogni sua parte; nacquero varii modi di esporla, di interpretarla, di criticarla; e con grandissimo studio si investigarono le sue relazioni colle altre filosofie e colla scienza moderna. In questi ultimi vent'anni, si venne quindi formando in Germania una letteratura kantiana che per numero di scritti non è inferiore alla nostra dantesca.*

Ma non potrebbe questo risorgimento del Kantismo esser l'effetto di un capriccio letterario e di una voga passeggera? Io non lo credo; e sono convinto che questo ritorno alla dottrina di Kant ha giovato alla Germania e gioverebbe non meno, e forse più, all'Italia, dove un'azione viva ed efficace del Kantismo potrebbe rendere più vigorosi nella nostra filosofia, e nella nostra scienza in generale, lo spirito e il sentimento moderno dell'una e dell'altra.

Con ciò io non intendo di menomare i meriti e le glorie della nostra filosofia nel presente secolo, ma chi si faccia a considerarla senza un malinteso amor proprio nazionale, converrà facilmente con me.

L'intento principale di Kant fu quello di sottoporre ad esame la stessa facoltà conoscitiva, per determinarne l'estensione e i limiti, per istabilire i fondamenti e le condizioni di un vero e reale sapere nei varii ordini delle nostre cognizioni, e per rivedere in tal modo i titoli di ciascuno. Ora, una siffatta ricerca è l'opera propria ed essenziale dello spirito critico, senza del quale la filosofia ed il sapere in generale non possono avere nè principii ben fermi, nè progressi sicuri. Mosso da questo spirito critico, Kant riuscì a togliere ogni valore a certe affermazioni come a certe negazioni recise ed assolute, distruggendo per sempre le metafisiche arbitrarie e fantastiche dell'antichità e del medio

evo, e scalzando le metafisiche dogmatiche e razionalistiche della scuola di Cartesio e di Leibniz.

Così, anche non volendo fermarsi a Kant, i filosofi posteriori dovettero prendere le mosse da lui, se non volevano regredire sul cammino della scienza. Guglielmo di Humboldt disse molto acutamente: Io non so che cosa resterà in piedi di ciò che venne edificato da Kant, ma senza dubbio non resterà più nulla di quanto egli ha distrutto. — *Perciò Kant serve giustamente come introduzione alla filosofia moderna, sia qualunque il paese in cui la si coltiva; perchè la filosofia non ha paese, e chi vuol chiudere il proprio alla filosofia straniera, ha, più di tutti, bisogno che Kant gli raggiusti le idee.*

Per buona sorte l'Italia non fu tarda ad aprire le porte alla filosofia di Kant: già nel primo quarto del secolo veniva pubblicata a Pavia una traduzione italiana della Critica della Ragion pura; *intorno al medesimo tempo il Galluppi esaminava e discuteva largamente, ne' suoi scritti filosofici, la dottrina di Kant; Alfonso Testa, piacentino, pubblicava una particolareggiata e critica esposizione dell'* Estetica *e della* Logica trascendentale, *accogliendo i principii più essenziali del Criticismo; e lo stesso faceva, nella bassa Italia, Ottavio Colecchi.*

Ciò malgrado lo spirito critico non penetrò nella nostra filosofia quanto avrebbe dovuto. I pochi Kantiani puri non fecero scuola, e il Galluppi, che sino al 1830 esercitò sulla filosofia italiana un' influenza predominante, era troppo attaccato all'Empirismo per comprendere ed appropriarsi il pensiero kantiano in tutta la sua profondità, e farsene propagatore in Italia. Ma nel 1830 sorgeva il Rosmini col suo Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee, *e con esso una nuova scuola filosofica, la quale ebbe in Italia un sèguito assai numeroso e può vantare tre grandi maestri; il Rosmini stesso, il Gioberti ed il Mamiani. Però le dottrine di questi sono tutte, nei loro finali risultati, un'assoluta negazione del Criticismo. — Il Rosmini fu senza dubbio il pensatore più vigoroso che l'Italia abbia dato alla filosofia nel presente secolo. Benchè legato dalle sue credenze religiose, egli, in alcuni punti essenziali della sua dottrina, continuò e svolse il pensiero kantiano; ma, contraddicendo al principio critico, rinnovò per un altro verso i procedimenti dogmatici della speculazione antica e medioevale, fondando un Idealismo ontologico.*

Il Gioberti e il Mamiani giunsero per diverse vie alla stessa meta: il Gioberti filosofò con ingegno splendido e con mente altissima; ma niuna cosa era tanto aliena da lui quanto l'accogliere i freni del Criticismo; ed il Mamiani, che oggidì rappresenta la scuola idealistica con tanto splendore e con sì mirabile attività, non è più degli altri due grandi Idealisti propenso alla filosofia di Kant, benchè lo abbia studiato a fondo e non si stanchi ne' suoi ultimi scritti di esaminarlo e di discuterlo, ed anzi gli abbia consacrati lavori speciali. Ma lo studio di Kant non valse a salvare il Mamiani dai procedimenti e dalle dottrine più dogmatiche; ed infatti, egli pretende di rinnovare in Italia la filosofia platonica, di cui niuna v'ha, quanto alla speculazione teoretica, più contraria allo spirito del Criticismo.

Nè questo spirito si fa desiderare vivamente soltanto nella scuola idealistica; oltre la quale noi possiamo ora in Italia annoverare tre scuole principali e più numerose: gli Hegeliani, *i seguaci del* Tomismo *e delle dottrine scolastiche, i* Positivisti.

Quanto agli Hegeliani, nessuno vorrà negare che la loro dottrina si connetta col movimento generale del pensiero filosofico moderno; ma le medesime cause che in Germania fecero risorgere la filosofia kantiana contro di loro, debbono valere anche in Italia.

Vengono in secondo luogo i Tomisti, i quali filosofeggiano come se mai non fossero esistiti nè Kant, nè Hegel; anzi, neanco Rosmini e Gioberti. Eppure questa scuola è quella che forse conta un maggior numero di aderenti, perchè si diffonde nel clero, il quale, se anche è in decadenza, è tuttavia in Italia la classe più dedita agli studii speculativi. È doloroso il pensare come, negli studii, una parte sì notevole del nostro paese si separi così recisamente e si apparti affatto dalla scienza moderna e dai progressi generali del pensiero in Europa. Il danno è incalcolabile per tutta la nostra civiltà e per la filosofia in particolare, perchè questo attaccamento a viete dottrine, rende sterili molti ingegni e vani molti studii gagliardi e laboriosi che, bene indirizzati, darebbero una viva luce di scienza.

Hanno un sèguito assai minore, benchè facciano un gran rumore e si proclamino padroni, nonchè del presente, pur dell'av-

venire, i Positivisti. Ma anche questi, sebbene pretendano segnare alla scienza limiti ancor più angusti di quelli voluti da Kant, sono poi nelle loro negazioni così recisi e così dogmatici come i seguaci delle altre scuole nelle loro affermazioni. Anzi qualcuno, mentre vorrebbe liberare la scienza da tutte le così dette fantasie ed illusioni degli Spiritualisti e degli Idealisti, espone e sostiene poi dottrine non meno trascendenti, con poca o nessuna critica delle proprie idee, e con un tono così risoluto da disgradarne qualunque teologo che si creda illuminato dallo spirito infallibile di Dio. Costoro hanno dunque bisogno, quanto gli altri, che la Critica moderi le loro pretese e loro inspiri degli scrupoli salutari sulle loro teorie e sui loro metodi. La Critica infatti è ugualmente contraria ad ogni maniera di dogmatismo, al dogmatismo negativo come al positivo, a quello degli Idealisti come a quello degli Empiristi. Essa vuole che nella soluzione delle questioni strettamente teoretiche, quelle cioè che riguardano la natura del reale *e in cui si cerca di conoscere le cose* come stanno, *noi non ci lasciamo guidare da preoccupazioni religiose o irreligiose; ma che, liberi da ogni tendenza particolare o soggettiva, indaghiamo il vero con una sincerità perfetta verso noi stessi, ricercando intorno alle nostre idee tutte le difficoltà e tutte le obbiezioni che ad esse si potrebbero muovere, ed esponendo poi, con perfetta schiettezza, i risultati de' nostri studii e delle nostre ricerche. Ora, queste massime non sono sempre osservate dai nostri cultori della filosofia. Anche i più grandi, come il Rosmini, il Gioberti, il Ferrari, furono tratti a molte affermazioni o negazioni scientifiche da pregiudizi o tendenze pratiche, morali, religiose o politiche. Il Criticismo, invece, consistendo principalmente in un esame di coscienza compiuto dalla ragione sopra sè medesima a fine di determinare i proprii limiti, porge ad un tempo i principii e l'esempio più solenne di quello spirito scientifico che studia e indaga senza lasciarsi sviare da alcuna tendenza estranéa ai propri fini.*

Queste sono le considerazioni per le quali parvemi di poter affermare che sarebbe di grandissimo giovamento il rinnovare in Italia lo spirito critico cogli studii kantiani. Ciò non sarebbe utile soltanto alla filosofia, ma a tutto il nostro sapere in generale; giacchè, sebbene Kant non abbia in tutte le questioni da lui trattate scorta sempre la vera soluzione, ciò nondimeno

diede sempre con questa vigoroso impulso ad un progresso ulteriore, dimodochè in più rami dello scibile, quando si vogliano approfondire certe questioni, risalendo alle loro origini, si deve prendere le mosse da Kant e discutere le sue teorie.

Però, fortunatamente, noi possiam compiacerci che oramai il risorgimento del Kantismo in Italia non è più soltanto un desiderio: non v' ha scritto filosofico di qualche valore nel quale non si parli ad ogni tratto di Kant; noi dicemmo con quanta insistenza se ne occupi il Mamiani; articoli importanti ed opuscoli sul Criticismo se ne pubblicano ogni tanto; di una questione kantiana tratta a lungo il Franchi nella sua recente Teorica del Giudizio, *ed il Ragnisco pubblicava testè una esposizione critica della* Ragion pura.

Quel che ci manca è una esposizione compiuta delle dottrine del grande filosofo. E questa è una grande lacuna. Da noi si è studiato e scritto molto intorno alla Ragion pura; *meno assai intorno alla* pratica; *e vi sono poi molte parti della filosofia hantiana, come la filosofia della natura, la filosofia della politica e della religione, l'estetica, le quali sono pressochè ignote al nostro pubblico. Ora questo inconveniente deve togliersi, prima, perchè tutte queste parti sono importantissime per sè, e in tutte Kant ha esposto qualche principio originale e fecondo, poi, perchè tutte le parti della dottrina kantiana si connettono strettamente tra loro e dipendono reciprocamente le une dalle altre, sicchè non possiamo penetrare ed assimilarci il pensiero kantiano senza conoscerle ed abbracciarle tutte e illuminare le une colle altre.*

Mosso da queste gravissime ragioni e dalla considerazione che in questi ultimi vent'anni l' interpretazione e la critica degli scritti kantiani fecero, specialmente in Germania, sì grandi progressi da rendere insufficienti per noi i lavori antichi, anche per quelle parti che vi sono trattate, io mi assunsi di esporre tutte le dottrine filosofiche di Kant, e di esporle, tenendo conto degli ultimi scritti pubblicati su di esso, in Italia e fuori. Però avverto il lettore che io non pretendo di possedere, nè ho cercato di acquistare, un'erudizione completa sulla letteratura kantiana. Essa è così estesa che a conoscerla e ad esporla tutta si richiederebbe uno studio ed un lavoro speciale. Assunta un' impresa piena di tante difficoltà, io mi proposi di lasciare in disparte

ogni oggetto che mi potesse distrarre dal mio scopo essenziale, da quello cioè di conoscere e far conoscere la mente di Kant quale essa fu veramente, e di sottoporre ad un esame mio proprio e ad una critica larga ed imparziale i procedimenti e i risultati della sua filosofia.

Non mi occupai quindi delle esposizioni e delle critiche altrui, se non in quanto mi parevano utili e necessarie a schiarire il mio pensiero intorno alla dottrina di Kant: volli sbandire dalla mia esposizione ogni vano apparato di erudizione per non isviare l'attenzione mia e del lettore dal soggetto principale. Ho solo citate e discusse le opinioni altrui, dove mi pareva che questo giovasse a far meglio intendere e penetrare il pensiero del mio autore, o dove fosse necessario indicare la fonte di una interpretazione da me accolta o le ragioni per le quali io ne rifiutava alcuna molto autorevole o molto diffusa. — Del resto io ho voluto presentare a' miei lettori Kant, quale dopo parecchi anni di studio sulle sue medesime pagine ho potuto interpretarlo e raffigurarmelo. Certamente non ho respinto l'aiuto altrui, ma buono o cattivo mi guidò sempre un pensier mio; e scorrendo gli scritti di quelli che trattarono lo stesso argomento, non ho mai lasciato di discuterli liberamente meco stesso e specialmente di confrontarli col testo dell'autore, che è per uno storico coscienzioso, quel che è la natura per l'artista.

Ho creduto necessario, prima di esporre la dottrina kantiana, di fare una succinta esposizione di quei filosofi i quali si possono riguardare come i precursori di Kant, e presi le mosse da quello che va considerato come il fondatore della filosofia moderna, cioè da Cartesio. Il primo volume comprende così quattro parti disuguali:

1ª I Precursori di Kant;

2ª La filosofia di Kant anteriore al periodo critico;

3ª L'esposizione della *Critica della Ragion pura*;

4ª La filosofia della natura e lo sviluppo posteriore della filosofia critica teoretica.

Così questo primo volume si può riguardare in sè stesso come compiuto, perchè, oltre i due primi punti, abbraccia, col terzo e col quarto, tutta la filosofia strettamente teorico-critica di Kant.

Il secondo volume comprenderà invece le seguenti parti:

1ª Critica del Giudizio;
2ª La Ragion pratica e scritti che vi si attengono;
3ª La filosofia giuridica e politica;
4ª La filosofia della religione;
5ª La filosofia della storia e l'antropologia.

Così, compiuti i due volumi, potremo abbracciare intera la grande orbita della speculazione kantiana e dare su di questa, sul suo avvenire e sull' influenza che deve avere nella filosofia e nella scienza, anche presso di noi, un giudizio definitivo e compiuto (1).

---

(1) Tale la Prefazione al primo volume. Se non che il lavoro via via si allargò e invece dei due volumi in quella annunziati, questi riuscirono tre: 1° filosofia teoretica; 2° filosofia pratica; 3° filosofia religiosa. Il primo volume è quello, appunto, che, dall'A. diligentemente riveduto e in varî luoghi ritoccato, vien fuori ora nella seconda edizione.

CAPO PRIMO

I precursori di Kant nella filosofia critica.

1. — Sebbene la dottrina critica di Kant costituisca, nel suo insieme, un sistema di filosofia affatto nuovo ed originale, tuttavia essa non eruppe dalla sua mente, come Minerva dal capo di Giove. Anche Kant ebbe i suoi precursori e se ne potrebbero trovare anche fra i filosofi antichi; ma lo spirito e l'indirizzo generale di questi, anche quando coincidono in qualche punto colle idee di Kant, erano così diversi che non si possono riguardare come veri precursori. Questi noi li dobbiamo cercare solo nella filosofia moderna che, come si sa, prende propriamente le mosse da Cartesio. Cartesio è pure, come Locke e Kant, un filosofo critico, quantunque tra il primo e gli altri due vi sia questa profonda differenza, che il primo fa la critica delle cognizioni e gli altri due invece la critica della stessa facoltà conoscitiva; ed è per questa ragione che Locke e i suoi scolari debbono essere riguardati come i precursori più diretti.

Ma vi ha un altro grande pensatore che al pari di Cartesio e prima di lui merita di essere segnalato come un precursore indiretto di Kant, sebbene non sia autore di un vero sistema filosofico ed il suo nome sia più grande in altre parti del sapere: intendo parlare di Galileo Galilei (1564-1642).

Galileo, essendo stato il vero fondatore della fisica moderna, sia per le scoperte fatte sia pel metodo usato, non viene generalmente considerato come un filosofo nel senso stretto della parola. E infatti egli non si può dire autore di un vero sistema di filosofia; però,

come egli non solo introdusse nella fisica il vero metodo, ma lo illustrò e lo difese ne' suoi principii, dandone una teoria chiara e compiuta, e facendo quindi necessariamente uno studio ed un lavoro filosofico, così lo dobbiamo riguardare pure come un filosofo. Ed in tale qualità egli ebbe direttamente o indirettamente una grande influenza su Kant, e ciò per due rispetti.

L'intento fondamentale di Kant, come vedremo, fu quello di trovare e determinare le condizioni del vero sapere; e come vero sapere egli considerava appunto quello iniziato col suo metodo da Galileo, il sapere fisico-matematico. E anche nel determinare la condizione fondamentale del vero sapere il pensiero di Kant e di Galileo si accordano essenzialmente, amendue volendo *limitare* il sapere alle *affezioni* delle sostanze, come le chiama Galileo, affezioni che sono in ultimo i *fenomeni* di Kant.

Ma Galileo, quando ebbe stabiliti i principii del vero metodo sperimentale, si arrestò nel suo studio filosofico, mirando essenzialmente alla fisica.

Anche il Cartesio si occupò di fisica e fu insigne matematico; ma lo studio suo principale, quello in cui superò tutti i suoi contemporanei, dando al pensiero speculativo un indirizzo che doveva aprire una nuova epoca, fu quello della filosofia.

2. — Renato Des Cartes (1596-1650), più comunemente chiamato *Cartesio* (1), fu il primo che non solo mirò a fondare, come i filosofi del Rinascimento, una dottrina filosofica indipendente da ogni autorità in opposizione alla filosofia scolastica, ma volle darvi anche uno svolgimento metodico e razionale atto a condurre ad un sapere perfettamente fondato e sicuro. Con quest'intento egli si rinchiude nel proprio pensiero e si fa ad esaminare tutte le cognizioni già ritenute per vere, tutte le cognizioni provenienti dalla tradizione o da altra fonte, e si trova costretto a metterle tutte in dubbio, perchè non fondate sopra un principio sicuro ed irrepugnabile *(dubbio metodico)*. È dunque prima di tutto necessario di trovare un principio che non possa in alcun modo esser messo in dubbio e possa quindi servire di fondamento al sapere. E questo principio Cartesio lo trova nel pensiero stesso in cui s'era racchiuso. Infatti l'uomo può dubitare del senso e dell'autorità altrui, può

(1) *Discours sur la méthode*, 1637; *Principia philosophiae*, 1644.

dubitare dei risultati della propria riflessione, del proprio ragionamento, non può dubitare del proprio dubbio, del proprio pensiero e, come pensante, della propria esistenza: *cogito, ergo sum.* Ecco il principio fermo ed inconcusso e per sè evidente sul quale Cartesio vorrà fondare il sapere. Ma come potete voi, si chiese a Cartesio, passare dal semplice fatto del pensiero all'affermazione della nostra esistenza? Ci vuole una dimostrazione, dimostrazione che si tradisce in quel *dunque.* Di qui critiche infinite, alle quali Cartesio rispondeva osservando come quel *dunque* non significhi un'illazione o un'argomentazione mediata, ma indichi un'immediata intuizione della nostra mente, la quale, affermando di pensare, riconosce ad un tempo e con ciò stesso di esistere. Ma se noi siamo immediatamente certi di esistere solo in quanto pensiamo, era facile giungere alla conseguenza che tutta la nostra natura (spirituale) consiste essenzialmente nel pensiero e il nostro esistere si risolve nel pensare. Così Cartesio iniziava lo svolgimento delle dottrine idealistiche nell'età moderna. Egli, trovato il suo principio inconcusso, abbandonò il dubbio metodico e fondò un nuovo dogmatismo, al quale un altro principio serviva mirabilmente. Secondo Cartesio dovevano esser veri tutti i giudizi conformi al suo *cogito*; cioè non solo quelli derivabili da esso, ma anche tutti gli altri i quali ne avessero le stesse formali proprietà che ce lo rendono evidente, la *chiarezza* e la *distinzione.* Saranno dunque veri tutti i giudizi che si fondano sopra idee chiare e distinte, oppure da esse derivano. Si vede quanto facilmente, una volta ammesso un tal criterio di verità, si dovesse cadere nel dogmatismo. Ed infatti da Cartesio e dalla sua scuola uscirono filosofie dogmatiche così rigide ed assolute da disgradarne la scolastica.

Ebbe così principio da Cartesio l'uso di filosofare con metodo matematico, filosofare che raggiunge il suo apogeo con Spinoza, il filosofo logicamente più dogmatico che forse sia esistito. Cartesio, riconoscendo di possedere nella propria mente delle idee chiare e distinte, le definiva, e da queste definizioni, secondo il metodo dei geometri, traeva i suoi teoremi. E così procedeva Spinoza, benchè più risolutamente. Un tal metodo si fondava sopra un grande equivoco, il quale fu padre di tutti i paradossi dello Spinoza: e questi col derivarne tutte le conseguenze ne mise in chiaro l'erroneità, meglio di qualunque avversario.

L'equivoco consisteva nel riguardare le idee e i concetti che

ci rappresentano cose reali, come idee e concetti matematici, cioè idee e concetti i quali, essendo prodotti dallo spirito e avendo oggetti intieramente ideali, si possono perfettamente determinare con una definizione che ce ne dà tutti gli elementi fondamentali. Ma cogli enti reali non ci è dato far questo; i concetti o le idee che ce li rappresentano non sono che astrazioni del nostro spirito, le quali non ne esauriscono o determinano mai l'intiera natura, quei concetti non sono prodotti da una mera attività formale del nostro pensiero, ma le sintesi in essi contenute ci sono suggerite dalla stessa realtà. Nel mondo matematico noi possiamo fare le combinazioni che vogliamo e affermare tuttociò che da esse possiamo derivare, fondandoci sulla loro mera possibilità. Ma per gli esseri esistenti questa non basta; noi non possiamo *a priori*, dati certi elementi reali, farne una sintesi e riguardarla come reale alla sua volta; perchè, se il nostro pensiero può dimostrarne o rappresentarsene la logica possibilità, non ha da questa alcun argomento per la sua realtà.

Un tal metodo si rendeva ancor più pericoloso per la dottrina cartesiana intorno alle idee innate. Secondo Cartesio nel nostro spirito si trovano in origine o meglio si svolgono naturalmente delle idee, indipendenti da ogni percezione sensibile. Sono queste le idee innate, le quali non potrebbero trovarsi in noi, se non vi fosse una realtà corrispondente. Appartengono a questa classe la idea di Dio e in genere le idee e le categorie supreme della ragione.

Tuttociò che si trova in queste idee in modo chiaro e distinto è ammesso da Cartesio come certamente reale. In questo modo, coll'idea che egli si faceva della causa e della sostanza, fondava tutta la sua metafisica e poneva le prime basi dei sistemi di Malebranche e di Spinoza, sistemi nei quali il pensiero filosofico si andava sempre più allontanando dal pensiero volgare, ma ad un tempo anche dal mondo reale, sostituendo a questo un mondo di astrazioni sostanziate in sè medesime, inerti e prive di vita.

Così, se noi studiamo la filosofia di Cartesio e le scuole, che ne uscirono, vediamo che tutte le loro dottrine si fondano sopra poche definizioni stabilite in principio come cardine inconcusso del nostro pensiero. Le idee principali sono quelle di *sostanza*, di *causa*, di *Dio*, di *spirito* e di *corpo*. La metafisica di Cartesio e quella dei suoi seguaci sono uno svolgimento logico delle definizioni che egli diede di quelle idee. Secondo Cartesio la vera sostanza è Dio, in

quanto questo non abbisogna d'altro per esistere; le sostanze finite sono invece quelle che non abbisognano per esistere che della creazione divina. Ma si vede facilmente come il concetto proprio della sostanza si identificasse per Cartesio con quello di Dio, e quindi le cose finite non fossero per lui vere sostanze. Di qui lo Spinozismo. Ma le sostanze finite, non essendo vere sostanze, non sono neanco vere cause; giacchè ciò che per sè non esiste non può nemmanco avere una propria forza, agire per sè; Dio, essendo dunque l'unica vera sostanza, sarà pure la sola vera causa; egli solo opera; ed infatti, secondo Cartesio, le cose esistono non già in forza d'un atto creativo passato, ma in forza d'una creazione continua di Dio. Malebranche indicò il vero senso di questa dottrina, traendone le vere conseguenze, cioè negando recisamente ogni causalità finita e facendo di Dio la sola vera causa. Così, per la scuola cartesiana, la vita era esclusa dal mondo e agli esseri resi privi di moto e di vita lo Spinozismo poteva molto facilmente negare anche l'esistenza. E con queste idee si accordavano perfettamente le altre che s'avevano intorno agli spiriti e ai corpi. Sono questi i due grandi ordini nei quali, secondo Cartesio, si distinguono gli esseri reali; ora gli spiriti non sono per Cartesio che pensiero, i corpi non sono che estensione. Ma il pensiero e l'estensione non si possono concepire quali sostanze operanti; e, come Malebranche negava che questa potesse agire su quello, Spinoza poteva fare dell'uno e dell'altra dei semplici modi di un'unica sostanza.

Ma la filosofia non poteva restare a questo punto, poichè la coscienza umana vi si ribellava; la filosofia doveva quindi rifare il suo cammino, o partendo dagli stessi principii e procedendo poi per vie diverse, o mutando i principii stessi, sempre per giungere a conseguenze diverse.

L'una e l'altra cosa avvenne, la prima per mezzo di Leibniz, la seconda per mezzo di Locke.

3. — Cartesio aveva cominciato a filosofare dubitando; ma poscia, credendo di aver trovato un principio inconcusso, su questo si diede arditamente a costruire un nuovo sistema dogmatico. Il principio sul quale egli fondava questa metafisica era dapprima intieramente soggettivo, cioè era lo stesso pensiero umano e la coscienza immediata che noi abbiamo di esso e della sua esistenza. Il metodo, col quale egli iniziava la sua filosofia, era pure soggettivo, perchè

si fondava sulla coscienza del nostro pensiero e sull'esame di noi stessi e delle nostre idee. Ma il suo procedimento era ancora dogmatico, giacchè egli, mentre stabiliva per unica base del suo speculare la ragione, riponeva poi in questa una piena e preventiva fiducia, ritenendo, al pari dei filosofi a lui anteriori, che essa ci possa rappresentare la vera realtà, la realtà assoluta, quando di essa si faccia buon uso; e siccome egli richiedeva quali condizioni e limiti di questo soltanto la chiarezza e la distinzione soggettiva delle nostre idee, così poteva introdurre nella metafisica il suo metodo geometrico.

Leibniz, come vedremo, accettati in gran parte i principii del metodo cartesiano, ne distrugge la metafisica, determinando in modo differente i concetti fondamentali della realtà. Ma nel Locke, benchè di qualche anno anteriore, già vediamo sorgere l'idea critica e da esso cominciare una speculazione che, contrapponendosi a quella di Leibniz, doveva eccitare poi la mente di Kant a conciliarla in una sintesi superiore (1).

Se, ragiona il Locke, secondo Cartesio tutto si fonda sulla ragione, sulla nostra intelligenza, studiamo un po' quale sia la vera estensione di questa e quali ne siano i limiti: così sorgeva l'esame della facoltà stessa del conoscere, che per il primo il Locke si propone chiaramente e con piena coscienza come una propedeutica del filosofare, anzi come uno dei suoi principali uffici. Ma, per adempiere a questo e quindi provare la realtà e la legittimità della nostra conoscenza, occorre prima ricercare quali siano i suoi elementi (le idee) e donde essi derivino.

Cartesio aveva pure fatta questa ricerca, ma senza darvi l'importanza che ad essa diede il Locke, il quale, postala a base di tutto il suo filosofare, distrugge colla nuova teoria che ne trae, il metodo geometrico e la metafisica dogmatica dei Cartesiani.

Cartesio aveva, rispetto alla loro origine, distinte tre specie di idee: le innate, le avventizie e le fattizie. Abbiam già detto quali fossero le prime per lui; sono al contrario avventizie quelle che ci vengono date dall'esperienza, fattizie quelle formate dalla nostra immaginazione con elementi tratti dalle idee avventizie.

(1) John Locke nacque in Inghilterra il 1632, morì il 1704. *An Essay concerning human Unterstanding,* 1690.

Il metodo geometrico e la metafisica dei Cartesiani si fondava tutta sulle idee innate, idee che secondo Cartesio lo spirito trovava in sè o da sè formava, ma alle quali poi egli illogicamente attribuiva un valore obiettivo e reale (1). Locke comincia il suo libro sull'intelletto umano col sostenere che l'uomo non possiede alcuna idea, nè principio teorico o pratico innato. Il nostro spirito non comincia da idee o da principii generali, ma da idee concrete, particolari, dateci immediatamente dal nostro senso esterno o interno.

La ***sensazione*** e la ***riflessione*** sono per Locke le sorgenti madri di tutte le nostre idee. In origine il nostro spirito è una *tabula rasa*, privo d'ogni qualunque idea o percezione; per mezzo dell'azione degli oggetti esterni, ossia per mezzo della sensazione, esso riceve dapprima le idee dei corpi, poi colla coscienza dei propri atti, ossia colla riflessione, acquista anche le idee di questi. Le idee che ci vengono direttamente dalla sensazione e dalla riflessione sono dette da Locke *idee semplici*, e sono, secondo lui, acquistate in modo del tutto passivo. Dalle idee semplici lo spirito trae poi con una propria attività le idee composte *(complex ideas)*, le quali, quantunque di numero e di varietà infinita, pur si possono ridurre a tre classi principali, cioè a idee di *sostanze*, di *modi* e di *relazioni*.

Idee di sostanze sono quelle che ci rappresentano oggetti sussistenti per sè; idee di modi quelle che non ci rappresentano cose per sè sussistenti, ma dipendenze o affezioni di sostanze; le idee di relazioni derivano dal confronto delle idee e consistono in ciò che le une sono rispetto alle altre.

Ma anche il Locke, obbedendo ad una legge che domina lo svolgimento dei sistemi filosofici e per la quale anche un filosofo originale non si scioglie mai intieramente dai sistemi che lo precedono, dopo aver combattuto in alcuni punti essenziali il Cartesianismo, ne accettava uno dei principii fondamentali, il principio cioè che il nostro spirito non è in diretta relazione cogli oggetti, ma solamente con idee: pregiudizio filosofico, che fu padre di molti equivoci e traviamenti.

---

(1) A torto però alcuni avversari di Cartesio lo accusarono di ammettere recisamente queste idee come attuali o già formate *ab origine* nel nostro spirito: l'accusa non sarebbe giusta che per l'idea di Dio, benchè in tutta questa dottrina Cartesio non sia sempre molto chiaro e coerente.

Le idee sono, secondo il Locke, le immagini esistenti nel nostro spirito degli oggetti; con esse sole l'uomo non ha però delle vere cognizioni: egli *conosce* quando può stabilire delle relazioni tra le idee medesime, ossia può formare dei giudizi; giacchè per Locke, secondo un errore da me combattuto nel mio *Corso di filosofia* (1), il giudizio non è che la percezione di un rapporto. Se questi rapporti sono da noi percepiti immediatamente, cioè senza il soccorso di altre idee, allora la cognizione è *intuitiva*; occorrendo invece idee intermedie, che Locke chiama *prove*, allora la percezione dei rapporti diventa mediata, e si ha la cognizione *dimostrativa* fondata sopra un ragionamento: ma avendo questo, come osserva con molta acutezza il Locke, sempre bisogno dell'intuizione per legare le idee intermedie colle altre tra le quali si stabiliscono i rapporti mediati, così la cognizione intuitiva accompagna qualunque ragionameuto in ogni suo passo.

Questi rapporti, che costituiscono le nostre cognizioni e sono l'oggetto dei nostri giudizi e delle nostre proposizioni, sono veri quando sono conformi alla natura delle idee tra le quali vengono stabiliti. Questa verità è poi reale, e non *puramente verbale* o *chimerica*, quando è conforme alla realtà delle cose. Ma quale criterio abbiam noi per conoscere questa conformità? Se lo spirito è in relazione diretta solamente con idee, quale differenza potremo noi stabilire fra i pensieri di un visionario e quelli di uno scienziato? Il Locke vide chiaramente l'obiezione e cercò di risolverla in questo modo.

Benchè per lui soltanto le cognizioni siano vere o false, e non le idee, pur egli distingue poi queste in reali e chimeriche, giuste e sbagliate *(right and wrong)*, le quali distinzioni tornando in fondo all'altra di vero e falso, vediamo lo stesso Locke servirsi in parecchi luoghi anche di questa. Ad ogni modo gli è certo che nella sua dottrina la stessa distinzione delle cognizioni in vere e false dipende da quella corrispondente e fondamentale delle idee in reali e chimeriche. Vediamo dunque in che consista tale importante distinzione.

Al Cartesio bastava, perchè un giudizio fosse vero e certo, che

(1) *Corso elementare di Filosofia*, 13ª edizione, §§ 55, p. 90 e segg., Milano, Hoepli, 1903.

esso si fondasse sopra idee chiare e distinte. — Anche il Locke richiede tale condizione; ma egli non crede che questa ci dia ancora il diritto di affermare tuttociò che in quelle idee si trova contenuto; un tal diritto dipende dalla realtà che alle idee stesse compete e che non si può determinare se non si sa donde esse ci vengono. — E così, per opera del Locke, la questione intorno all'origine delle idee, questione, che anche in Italia doveva ai nostri giorni sollevar tanto grido, veniva ad occupare un luogo principale in filosofia e ad acquistare un'importanza ed un valore metafisico.

Sono tutte reali e quindi vere pel Locke le idee che immediatamente derivano dalla sensazione e dalla riflessione, cioè le idee *semplici*; perchè, sebbene alcune, come per es., le idee delle qualità seconde dei corpi, non siano somiglianti per sè ai loro oggetti, nondimeno tutte vi corrispondono esattamente come effetto immediato di essi nel nostro spirito. Saranno perciò vere tutte le cognizioni riguardanti l'esistenza delle cose corrispondenti a quelle idee, come le loro distinzioni. Per una ragione opposta sono invece sempre reali tutte le idee complesse, fuori quelle delle sostanze, perchè, mentre queste si propongono di rappresentarci gli oggetti reali e si riferiscono direttamente alla loro esistenza, le altre combinazioni fatte dal nostro spirito tra le sue idee, cioè quelle dei modi e delle relazioni, fanno astrazione intieramente dall'esistenza reale dei loro oggetti. — Esse sono quindi a sè medesime *archetipi*, e per esser vere ossia reali (come la loro natura comporta) hanno solo bisogno che i loro elementi, ossia le idee semplici da cui risultano, non cozzino fra loro, ma si possano insieme congiungere. — Le quali idee però, sebbene non ci rappresentino direttamente oggetti reali, pure, dice il Locke, hanno valore per la realtà, in quanto questa ad esse si conforma e può come tale venire dal nostro spirito rappresentata. Nel che si vede accennato un pensiero che sta a fondamento della Critica kantiana. Come esempio di quelle idee il Locke reca specialmente le idee matematiche e le morali. Saranno vere sempre le nostre cognizioni fondate su quelle e su queste, e dalle seconde non meno che dalle prime noi potremo trarre un sapere dimostrativo.

La cosa è ben diversa per le idee di sostanza, le quali pretendono di rappresentarci oggetti reali ed esistenti, mentre non ci vengono direttamente da questi, essendo idee composte e quindi prodotte dall'attività del nostro spirito. Ma percepiamo noi vera-

mente la sostanza? ed ha quest'idea un oggetto corrispondente nella realtà? L'esame di tale questione è la parte più originale e più profonda della speculazione del Locke, ed è quella per cui principalmente egli deve riguardarsi come un grande precursore della Critica kantiana.

Quando gli oggetti, dice il Locke, ci danno idee le quali si trovano costantemente insieme, noi raccogliamo quelle idee sotto un sol nome e ne facciamo come un'idea sola, quasi fosse un'idea semplice, e pensiamo che le qualità corrispondenti a quelle non possano stare da sè, ma debbano essere sostenute da un qualche cosa che loro sta sotto, da un *substratum*, il quale appunto dicesi *sostanza*.

Se il Locke fosse stato conseguente a sè medesimo avrebbe dovuto senz'altro negare recisamente che quest' idea di sostanza abbia qualche realtà, poichè essa non ci viene nè dalla sensazione nè dalla riflessione. Ma il Locke non ha per solito un grande rigore e, posto un principio, di rado lo spinge alle sue ultime conseguenze. Perciò egli riconosce che le sostanze esistono; anzi che tra le idee composte sono le sole le quali abbiano il loro *archetipo* fuori di noi. Ma noi non sappiamo poi nè in che consista in genere una sostanza, nè che sia ciascuna per sè individualmente; ed il Locke ripete in più luoghi che l'idea di sostanza è un'idea *oscura*, che non può servirci a nulla; che noi non dobbiamo basarci sopra di essa per conoscere o spiegare le cose, nè credere che per sè essa ci dia cognizione alcuna; perciò, pur non negando che la sostanza si debba riguardare come la causa e il fondamento reale delle qualità, osserva però che a noi non è dato distinguere le sostanze per sè stesse, ma soltanto dalle loro qualità: noi raccogliamo ed aggruppiamo queste in una sostanza, in un ente, perchè ci sono date insieme, senza conoscere la ragione di tale congiunzione. Quindi noi per giudicare delle sostanze dobbiamo stare al fatto, all'esperienza, ammettendo come esistenti quelle soltanto che ci rappresentano l'unione di idee semplici dateci realmente insieme. Quindi il Locke si oppone vivamente al metodo dei Cartesiani, i quali volevano giudicare delle cose reali per mezzo di definizioni, come se noi conoscessimo le sostanze in sè. Egli sostiene quel che poi ripeterà Kant, prima ancora del suo periodo critico, che noi non possiamo conoscere le cose reali, nè affermare alcunchè intorno ad esse o peggio definirle, senza fondarci in ultimo su fatti parti-

colari e concreti e sulle qualità apprese direttamente col senso. Il qual principio doveva diventar fondamento della filosofia sperimentale, e così di quasi tutta la speculazione inglese posteriore al Locke.

Malgrado certe diversità essenziali, la sostanza, quale viene concepita dal Locke, corrisponde in alcuni punti al *Noumeno* di Kant; essa è ignota come questo, ed il suo concetto ha sovente nel Locke un valore meramente negativo come in Kant il concetto del Noumeno; nel che per verità sta il punto estremo a cui giunse lo scetticismo dell'uno e dell'altro. Del resto amendue concordano perfettamente tra loro nel riconoscere che non si dà vera scienza se non del fenomeno, delle *parvenze*; dottrina che coincide con quella di Galileo che limita la scienza alle *affezioni*. Il Locke vuol quindi che siano abbandonate tutte le questioni relative alla sostanza come insolubili, e rispetto alla questione della natura sostanziale della nostra natura, sebbene ritenga *probabilissimo* che questa sia immateriale, dice però che non si può dimostrare con certezza, non potendosi escludere che *la materia possa ricevere da Dio anche la facoltà di pensare*. Però, siccome il Locke, al pari di Kant, si preoccupa sempre delle conseguenze pratiche delle sue dottrine, egli cerca di provare che, quand'anche la nostra anima fosse materiale, nulla se ne potrebbe inferire contro la sua immortalità. E qui egli si addentra in un esame acuto e profondo intorno alla nostra identità personale, nel quale, prevenendo la dottrina di Kant, sostiene che la nostra identità personale si fonda tutta sull'unità di coscienza, e che questa ci prova solamente quella e non l'unità sostanziale. Più sostanze con una sola coscienza costituiscono una sola persona, e una sostanza con più coscienze ne costituirebbe più d'una. Ora l' immortalità dell'anima non richiede l'unità di sostanza ma l'unità e la continuità della coscienza.

Ogni sostanza ha, secondo il Locke, un'*essenza reale*, una costituzione intima per cui essa è quella che è ed ha quelle date qualità sensibili; ma anche tale essenza reale ci è affatto ignota ed in fondo s'identifica pel Locke colla sostanza. È vero, egli dice, che alcuni filosofi riguardano le *essenze* come altra cosa, cioè come forme ed esemplari esistenti in sè dei generi o delle specie; ma egli è nominalista e respinge tale dottrina. Secondo lui non esistono che sostanze concrete e determinate, perciò le idee generali non hanno per oggetto delle essenze reali, come i Realisti del

Medio Evo pretendevano, ma sì delle essenze meramente *ideali* o *nominali*. — Soltanto le idee semplici e le idee composte dei modi e delle relazioni indicano sempre insieme l'essenza reale e la nominale, perchè le prime si riferiscono ad oggetti direttamente datici dalla sensazione o dalla riflessione, le seconde ad oggetti formati dalla nostra mente stessa. Le idee generali composte di sostanza invece sono formate dallo spirito per mezzo dell'astrazione e vengono poi riferite ad oggetti reali. A noi si presenta una molteplicità infinita di oggetti individuali, cui ci sarebbe impossibile ricordare ad uno ad uno sia per pensarli, sia per esprimerne agli altri le corrispondenti percezioni. La mente, scorgendo tra essi delle qualità somiglianti, raccoglie queste in idee che sono tanto più generali quanto meno numerose sono le dette qualità. Codeste nuove idee non hanno quindi a loro proprio oggetto un essere particolare, nè una pluralità di esseri, ma soltanto i generi e le specie, ossia quei tali caratteri comuni dalla mente nostra raccolti, e quindi riferentisi naturalmente a più oggetti. Queste idee non si formano ciascuna a nostro intiero arbitrio, dovendosi esse fondare sulle reali somiglianze delle cose; ma noi ne possiamo formare e ne formiamo quel numero che vogliamo, secondo i vari bisogni e intenti del nostro pensiero.

Questa dottrina, essenzialmente nominalistica, venne pure sostenuta e svolta dal Berkeley e prevalse poi sempre nelle scuole inglesi.

Come le idee così tutti i principii generali derivano dai particolari; quegli stessi assiomi o massime, che alcuni riguardano come innate e come fondamento del pensiero, non sono che artifiziose astrazioni dei filosofi, le quali valgono solo nelle dispute per confutare un avversario che, già convinto della falsità della sua tesi, cerca delle sottigliezze e dei sofismi.

Prevenendo la dottrina di Kant sui giudizi analitici il Locke, al pari dei detti assiomi dichiara pure inutili al progresso del sapere, anzi vane e frivole *(trifling)*, tutte le proposizioni *identiche*, in cui non si fa che affermare l'identità di un'idea con sè medesima, e quelle in cui si attribuisce ad un'idea una parte delle sue stesse determinazioni, perchè non ci dicono mai nulla di nuovo.

Però, secondo il Locke, benchè tutte le idee e quindi tutti i principii derivino in ultimo dalle idee semplici e particolari del senso e della riflessione, noi possiamo stabilire dei principii assolutamente

generali ed acquistare un sapere dimostrativo con quelle idee di modo e di relazione, come le idee matematiche, che vengono formate dallo spirito stesso anche arbitrariamente. Ma intorno alle cose reali e sussistenti noi non possiamo guari stabilire delle proposizioni generali, perchè non possiamo applicare alle cose reali la dimostrazione e la deduzione, come pretendeva Cartesio, conducendoci queste, secondo il Locke, a logomachie e a circoli viziosi. Perciò il nostro sapere è, rispetto alle sostanze, limitato a ciò che dall'esperienza ci vien dato: non potendo penetrare nella essenza reale delle sostanze, noi non possiamo conoscere quali proprietà si trovino necessariamente e costantemente insieme e quali siano fra loro incompatibili.

Ma mentre il Locke giungeva rispetto all'idea di sostanza e alla coesistenza delle qualità negli esseri, a stabilire principii così risolutamente empiristici, egli non li applicò poi, come logicamente doveva e come fece poscia Davide Hume, all'idea di causa; poichè, lungi dall'esercitare su di essa la critica acuta e sagace ch'egli aveva fatto della sostanza, le attribuì, senz'altro, valore obiettivo. Al che egli doveva essere segretamente mosso anche dal bisogno che aveva di fondarsi su quell'idea per poter dimostrare l'esistenza di Dio, della quale parmi ch'egli abbia avuto una persuasione viva e sincera, benchè lo invocasse talora un po' leggermente. La negazione di Dio avrebbe urtato coi suoi intenti e principii pratici e morali e colla sua avversione a mettersi fuori delle credenze più generali e più profonde dell'umanità.

Locke pone l'idea di causa nella terza classe delle sue idee composte, cioè tra le idee di relazione, e da essa egli fa derivare la parte maggiore e più fruttifera delle cognizioni intorno ai fatti. L'esistenza di Dio viene da lui provata col noto argomento cosmologico; ma non ostante il volo trascendente ch'egli fa in questo, e della cui difficoltà egli neppure s'accorge, il Locke torna poi fedelmente al suo empirismo ed insegna che non si debbono stabilire mai tra i fatti relazioni e connessioni che dall'esperienza stessa non ci vengono date. E così anche in questo si oppone a Cartesio il quale, aspirando ad un sapere assoluto, non faceva grande stima dell'esperienza che non glielo poteva dare. Il Locke al contrario si contenta di un sapere relativo e più modesto, essendo convinto, che l'uomo ha una facoltà conoscitiva limitata; e ciò per due principali rispetti; dei quali l'uno è che, essendovi molti oggetti

fuori d'ogni relazione con noi, non possiamo riceverne idee e quindi neppur cognizioni; l'altro che queste poi non si estendono quanto le nostre idee, perchè noi non giungiamo a scoprire molti rapporti di queste. Perciò il Locke raccomanda vivamente più volte di non varcare questi limiti segnati alla nostra intelligenza. Come Kant mostrerà più tardi che questa, volendo risolvere le questioni che riguardano il mondo noumenico, il mondo in sè, si avvolge necessariamente in contraddizioni ed equivoci, così il Locke fa già notare in qualche luogo, che ciò accade allo spirito nostro, quando vuole addentrarsi in questioni superanti le sue forze, cioè oltrepassare le idee date dall'esperienza. Questo egli afferma esplicitamente per la divisibilità infinita della materia (1) e per l'esistenza del tempo e dello spazio infinito, le cui idee egli chiama negative, cioè illusorie, perchè non date dall'esperienza, e le distingue accuratamente dall'idea dell'infinità dello spazio e del tempo, che naturalmente il nostro spirito si viene formando.

Ma non ostante questi limiti l'uomo, dice Locke, deve tenersi pago del suo sapere e ringraziare Iddio della parte d'intelligenza, che gli ha donato; perchè essa è sufficiente a soddisfare a' suoi bisogni pratici e teorici. Però non sempre egli stesso seguì i consigli dati agli altri; chè altrimenti avrebbe dovuto negar recisamente le sostanze, non ammettere la causalità, come fece più tardi Hume, e non pretendere di dimostrare con quella l' esistenza di Dio.

Ma di queste contraddizioni ci sarà facile trovare la causa, se noi distinguiamo due schiere di filosofi. Niuno di questi ha finora trovato un principio, che consegua tutto quello che si propone, cioè giunga a dar compiuta spiegazione della realtà e ad un tempo piena soddisfazione alle aspirazioni più profonde e più radicate del nostro spirito.

Ora alcuni, stabilito quel principio, ne traggono rigorosamente tutte le conseguenze, costringendo il reale ad adattarvisi, e combattendo o trascurando molte di quelle aspirazioni. Tipo meraviglioso di questi è lo Spinoza. Altri invece, come il Locke, non curano tanto il rigore del loro principio, quanto quei bisogni e

(1) V. specialmente il § 31 del Cap. XXIII, lib. secondo.

quelle tendenze; sono filosofi pratici, di mente larga, ma talvolta mancanti di profondo spirito speculativo. E sebbene questo non possa essere negato al Locke, tuttavia non v'è dubbio che prevaleva in lui lo spirito pratico e positivo della sua razza e il desiderio di non contraddire le credenze più comuni, tanto più che egli scriveva meno per gli uomini di scienza e di scuola che per gli uomini di mondo e per gli uomini colti in genere, tra i quali egli mirava principalmente a diffondere le sue dottrine teoriche e pratiche. E quest'effetto fu da lui pienamente ottenuto, perchè, come dimostro nell'esposizione della filosofia pratica del Kant, egli fu uno dei più grandi promotori di tutto quel movimento di idee razionalistiche, liberali ed umanitarie che, sotto il nome di *Illuminismo*, dominò l'Europa civile nel secolo XVIII.

Queste considerazioni ci spiegano come il Locke non abbia dato al suo libro un ordine strettamente sistematico e scientifico; anzichè un filosofo che parli ex cattedra, egli è un gentiluomo di grande ingegno e coltura il quale ci espone quasi per via di conversazione e con diffusione talvolta soverchia, le sue idee sul mondo umano; perciò non si tiene obbligato a risolvere tutte le questioni, che egli stesso colla sua rara acutezza viene sollevando e presentando alla nostra riflessione. Ma come non v'ha quasi punto discutibile di filosofia ch'egli non tocchi e non ci presenti in modo nuovo, così vi sono pochi libri in filosofia che siano più istruttivi e suggestivi del suo.

Il merito più grande del Locke e pel quale gli va dato un alto posto nella storia della filosofia, non sta, come alcuno volle, nell'aver reso accessibile anche ai profani questa scienza, ma sta nell'indole stessa del suo filosofare, per la quale quel risultato fu ottenuto; giacchè egli non sciolse soltanto la filosofia, come già aveva fatto Cartesio, da ogni autorità tradizionale, ma anche da ogni procedimento artifizioso delle scuole, dai loro pregiudizi, dalle loro arbitrarie definizioni, dalle loro futili questioni. Locke divenne popolare, perchè studiò più la natura che i libri, esaminando direttamente sè stesso e gli altri e cercando di spiegarsi le cose colle cose stesse, anzichè colle teorie delle scuole.

Col suo metodo il Locke diede il primo ed efficacissimo impulso ad una vera psicologia osservativa e rafforzò in filosofia quel sistema che Cartesio aveva iniziato senza restargli fedele e che, avuto in seguito il nome di *Psicologismo*, venne così aspramente

combattuto ai nostri tempi dal Gioberti. Ma è certo che gli studi psicologici del Locke ebbero una grande importanza anche per la metafisica e per la gnoseologia; giacchè io non so acconciarmi all'opinione di alcuni critici tedeschi, i quali sostengono che la ricerca intorno al valore obiettivo dei concetti s'abbia a tenere indipendente da quella intorno alla loro origine e quindi, come il Riehl e prima di esso lo stesso Kant, dànno colpa al Locke di aver fatto diversamente; mentre altri, come l'Hartenstein, cercano a torto di provare che il Locke non abbia commesso questo preteso errore.

Del resto, malgrado la diversità grandissima che in questo punto e in altri vi è tra il metodo e i procedimenti di Locke e di Kant, quello deve esser riguardato come il vero precursore di questo per l'accordo che v'ha in alcuni importantissimi risultati delle loro filosofie, che qui vogliamo riassumere:

1° È intento fondamentale di amendue il determinare l'estensione e i limiti dell'intelligenza;

2° Anche il Locke non riconosce un vero valore conoscitivo, un allargamento di sapere in quelle proposizioni che Kant dirà poi analitiche;

3° Anche il Locke vuole, quantunque non sempre rigorosamente, ridotto il sapere a ciò che solamente ci è dato dall'esperienza e dai concetti da lui detti arbitrari (concetti morali e matematici), additando, benchè in modo ancora imperfetto, le contraddizioni in cui si cade col varcare i limiti dell'esperienza;

4° Ambedue distinguono l'identità di coscienza dall'identità sostanziale in sè;

5° Ambedue vedono la differenza che vi è tra l'essere in pensiero e l'essere in realtà;

6° Infine il Locke, col ridurre l'infinità del tempo, dello spazio e del numero ad una proprietà della nostra facoltà stessa rappresentativa, anzichè dell'oggetto stesso percepito, preparava la dottrina di Kant intorno alla subiettività del tempo e dello spazio.

Il Locke va dunque riguardato come un vero filosofo critico nello stretto senso kantiano. Ma egli è tale quasi senza accorgersene; si direbbe che lo è da dilettante, benchè sia un dilettante che vince ben molti filosofi di scuola; mentre Kant è il vero filosofo della scuola, il filosofo rigido e sistematico. Amendue dànno un grande valore ai principii pratici; ma mentre Kant giunge a stabilirli per

mezzo di faticose deduzioni, Locke li prende in gran parte dalla coscienza comune e li sostiene senza badare molto pel sottile se si conformino o no a' suoi principii teoretici.

Però, non ostante gli stretti rapporti che corrono tra la dottrina del Locke e la dottrina di Kant, non si doveva giungere da quella a questa immediatamente; la ragione umana cercò prima in altri e contrari modi la soluzione dei problemi sollevati dalla speculazione del Locke.

4. — Il Locke aveva presa una via di mezzo tra il dogmatismo e lo scetticismo, sostenendo risolutamente la realtà del mondo esterno e il valore obiettivo di alcuni principii metafisici, ma risolvendo in pari tempo criticamente molte questioni. Ma una dottrina filosofica, quand'è così bilanciata tra opposte tendenze, svolgendosi viene necessariamente a traboccare da una parte o dall'altra. E questo avvenne per la filosofia del Locke, avendo essa dato impulso, quasi nello stesso tempo, a due opposte correnti, una scettica e l'altra dogmatica, che alla sua volta si suddivise conducendo a dottrine fra loro contrarie.

Il Locke aveva riguardato i fenomeni interni come distinti dagli esterni e la riflessione come una fonte di cognizioni tanto legittima quanto la sensazione e ad essa coordinata. Egli si era fermato a ciò, nè aveva pensato di approfondire e di determinare i rapporti tra l'una e l'altra e di amendue coi loro oggetti. Ma la questione doveva necessariamente presentarsi a' suoi successori. Il Locke aveva negata allo spirito ogni attività propria originaria e aveva voluto trarre tutte le idee dalle impressioni esterne del corpo o dalle interne dell'animo. Doveva esser facile l'osservazione che, come queste derivano in ultimo da quelle, così la riflessione non è che una trasformazione della sensazione e questa è la sola facoltà fondamentale dello spirito. In tal modo doveva sorgere il sensismo francese col Condillac e, compagno o figlio necessario di esso, il materialismo. In Inghilterra questo indirizzo non si mostrò che molto debolmente col Hartley e col Priestley, e non vi ebbe molto sèguito, benchè già molto tempo innanzi il materialismo vi fosse stato diffuso e vi avesse acquistato seguaci col Hobbes.

Le dottrine invece, che vi ebbero un'importante esplicazione dopo il Locke e che più strettamente si collegano colla filosofia

critica di Kant, furono il dogmatismo idealistico del Berkeley (1) e lo scetticismo del Hume.

L'idealismo metafisico del Berkeley si svolse, come il sensismo, dalla dottrina del Locke sulla sensazione e sulla riflessione quali sorgenti delle nostre cognizioni e sul rapporto di queste cogli oggetti. Il sensismo, ammettendo l'anima come affatto passiva, deriva tutti i fatti interni dall'azione degli oggetti esterni, riducendoli quindi tutti a sensazioni. L'idealismo invece doveva esplicarsi dall'altro principio insegnato pure dal Locke, che lo spirito non è in diretta relazione cogli oggetti ma colle idee che ce li rappresentano. Posto infatti questo principio sorgevano naturalmente due gravi questioni; la prima è questa: chi ci assicura che le nostre idee siano somiglianti alle cose? Locke aveva detto che le percezioni semplici sono certamente conformi alle cose, perchè sono direttamente prodotte nel nostro spirito da queste; ma una tale affermazione contraddiceva la teoria delle qualità seconde, qualità che noi riferiamo ai corpi, senza che esse vi esistano realmente. L'altra questione è più radicale: se il nostro spirito è in diretta relazione solamente colle idee, chi ci assicura dell'esistenza stessa degli oggetti? — Ora, lo stesso Locke dovette riconoscere che tale esistenza non è una verità intuitiva e che è anche difficilmente dimostrabile. Egli quindi si appella al senso comune, alla credenza universale, alla nostra coscienza.

Il Berkeley partendo dalle dottrine del Locke, che egli pone fra i più grandi filosofi, divide le idee in tre classi: idee che ci vengono dalle impressioni dei sensi; idee che vengono dalla nostra riflessione, e idee che il nostro spirito forma colla memoria e colla immaginazione.

Ma possono le prime derivare da oggetti esteriori materiali, come sostiene il Locke? Vediamolo.

Il Berkeley accetta la dottrina del Locke, non essere lo spirito nostro in relazione che colle proprie idee. Ma il Locke sostiene pure che queste sono rappresentazioni degli oggetti esterni esistenti in sè, o meglio delle loro qualità; di cui alcune, cioè le qualità prime (moto, estensione, ecc.), vengono da noi rappresentate quali

(1) Giorgio Berkeley, irlandese, nacque il 1684, m. il 1753. *A Treatise concerning the principles of human Knowledge*, 1710.

negli oggetti stessi esistono; le altre invece, cioè le qualità seconde, hanno solo un'esistenza relativa a noi; sebbene siano prodotte in noi da qualità prime realmente esistenti nelle sostanze corporee. Ma il concetto di queste è, secondo il Berkeley, il quale non fa qui che compiere il pensiero del Locke, un concetto pieno di contraddizioni; e quanto alle qualità, non possiamo attribuire alle prime un'esistenza più assoluta delle seconde. Esaminiamo, osserva il Berkeley molto acutamente, la natura di un corpo e vedremo che essa si risolve intieramente in nostre percezioni, cioè in tanti nostri modi di rappresentazione. I corpi non sono dunque che questi modi stessi: *esse est percipi*. Si dirà che queste percezioni rappresentano oggetti realmente esistenti fuori di noi! Ma come può una percezione rappresentarci qualche cosa che non è percezione?

Non esistono adunque esseri materiali, non esiste il mondo esterno. Esistono solo gli spiriti coi loro fenomeni interni.

Donde ci vengono dunque le percezioni sensibili? Esse ci vengono, secondo il Berkeley, da Dio stesso e sono il linguaggio col quale questi parla a noi e che noi dobbiamo studiare e interpretare. Le cose sensibili, non essendo che effetti dell'opera divina nel nostro spirito, non possono mai riguardarsi quali forze e cause operatrici; ma poichè Dio le fa succedere in noi secondo un ordine costante, noi possiamo trarne le leggi naturali colle quali regolarci nella nostra vita; perciò una percezione, che precede costantemente un'altra, ci è un segno e quindi un avvertimento dell'apparire di questa: così l'apparire del fuoco è un *segno* che seguirà l'abbruciamento, mettendoci in guardia da questo.

È facile riconoscere nella dottrina del Berkeley due impulsi diversi, e cioè da un lato i precedenti teoretici del Locke, dall'altro il sentimento profondamente mistico e religioso dell'Autore. Come il Malebranche, egli voleva colla sua dottrina innalzare un inno alla Divinità e magnificare l'opera diretta di Dio nel mondo, cercando di rivolgere tutti gli spiriti umani alla sua glorificazione.

L'uno e l'altro derivano da Dio stesso ogni idea che noi abbiamo delle cose esteriori; ma, mentre il Malebranche si contenta di togliere a queste ogni attività e ogni forza, Berkeley nega loro addirittura ogni realtà. Il primo col suo idealismo ontologico apriva la strada al panteismo naturalistico dello Spinoza, il secondo col suo idealismo empirico e dogmatico, come lo chiamerà poi Kant, preparava invece lo scetticismo del Hume, a cui preludeva special-

mente coll'iniziare la critica del principio di causa e coll'essere più risoluto del Locke nel nominalismo e nella critica dell'idea di sostanza. Infatti il Berkeley combatte e pone fra i più funesti ed erronei pregiudizi la dottrina che nel nostro spirito si formino idee astratte e generali. Il Locke, pur ammettendo queste, aveva però sostenuto non esistere che esseri concreti e particolari. Berkeley, riducendo le cose ad idee, dichiara non esservi che idee particolari e concrete, alcune delle quali fanno ufficio di generali, in quanto noi le riguardiamo come rappresentanti di tutte quelle che ad esse in certi punti somigliano.

Conforme a questa dottrina perfettamente empirica intorno alle idee astratte è pur l'altra intorno alla sostanza ed alla causalità.

Egli dichiara affatto impensabile la sostanza come il sostegno di più determinazioni e, benchè ammetta l'esistenza reale degli spiriti ed anzi in essi faccia esistere e da essi derivi le *cose*, ossia le pretese sostanze materiali le quali non sono altro che idee, tuttavia egli c'insegna poi che neppure degli spiriti noi apprendiamo mai direttamente nè l'attività nè l'essenza intima. Fermo nel principio lockiano, che noi siamo in relazione diretta soltanto con idee, argomentava bensì da queste l'esistenza degli spiriti come loro soggetti e loro cause; ma le idee, essendo inerti, non hanno alcuna somiglianza cogli spiriti, essenzialmente attivi. Perciò neppur di questi, che sono i soli esseri esistenti, abbiamo una vera e propria cognizione, non potendone apprendere nè l'attività nè la sostanzialità.

Quindi Berkeley avrebbe dovuto ridurre lo spirito a un mero flusso di percezioni e di immagini. E benchè il suo sentimento religioso e la stessa meta del suo filosofare gli impedissero di venire, per rispetto agli spiriti, ad una conseguenza così disastrosa, vi giunse rispetto alle cose esterne. Queste, non essendo che nostre rappresentazioni, non possono aver tra loro alcun rapporto di causa; ed infatti il Berkeley, come s'è veduto, lo nega ad esse assolutamente.

Così il Berkeley, malgrado il suo idealismo metafisico, non solo restava fedele all'empirismo del Locke, ma lo compiva in molti punti e prima del Hume ne avrebbe già tratte tutte le conseguenze scettiche, se il suo sentimento religioso non lo avesse impedito. Bastava infatti, per venire ai risultati del Hume, il togliere ciò che arbitrariamente il Berkeley era venuto asserendo intorno all'esistenza sostanziale degli spiriti, alla loro attività e special-

mente intorno all'opera di Dio. Infatti egli, accettando la dottrina del Locke intorno all'origine delle nostre cognizioni, non poteva affermare l'esistenza sostanziale di Dio e degli spiriti ch'egli stesso ammetteva non potersi da noi apprendere direttamente.

Ebbe quindi ragione il Hume di dire che la dottrina del Berkeley è la miglior guida allo scetticismo, cioè a quello scetticismo speculativo a cui lo stesso Hume giunse, partendo, come Berkeley, dall'empirismo del Locke.

5. — Spirito meno largo di questo, ma più acuto e più logico, il Hume non si ritrae così facilmente dalle conseguenze distruttive derivanti dai suoi principii e, avendo la stessa avversione alla metafisica, finì per togliere ad essa ogni base, rendendola affatto impossibile (1).

Però, quando si parla dello scetticismo del Hume convien guardarsi dal grave equivoco che esso si estenda a tutto il sapere. Nel Hume noi troviamo ancor più vive che nel Locke quelle tendenze generali del tempo e proprie ancor più degli Inglesi, che avversano le ricerche troppo astratte e speculative. Egli mostra poca stima di coloro i quali si occupano di questioni capite solo da pochissimi; lo stesso Locke è già per lui troppo astruso e speculativo e non abbastanza pratico.

Queste tendenze del Hume ci faranno comprender meglio il posto da lui preso nella storia della filosofia e il carattere della sua dottrina, la quale se fu scettica nelle sue conseguenze, non fu certo tale ne' suoi intendimenti; giacchè ciò che il Hume voleva era di volgere le menti dalle vane, astruse e contradditorie sottigliezze della metafisica allo studio della vita comune, come il vero e proprio dominio della filosofia.

Però anch'egli, come il Locke, mostra un vivo interesse agli studi psicologici e dà grande importanza all'esame delle facoltà spirituali, diretto principalmente a determinare i limiti della ragione umana; e come più tardi Kant, così egli dice esser questo l'oggetto della vera metafisica, che è necessaria per liberarci dalla falsa, cioè appunto dalle astruserie dei Cartesiani e dei dogmatici d'allora.

---

(1) Davide Hume, scozzese, nacque il 1711, morì 1776. *A treatise of human Nature*, 1739-40; *An Enquiry concerning human Understanding*, 1748.

Ora, per ottenere pienamente un tal effetto bastava svolgere e compiere l'empirismo del Locke.

Al che il Hume mette mano già fin dal principio del suo filosofare, modificando e compiendo la dottrina del Locke intorno alla origine delle idee.

Il Hume distingue tre specie di percezioni: *impressioni* primitive o sensazioni propriamente dette, impressioni *derivate* o *riflesse* che corrispondono alle idee di riflessione del Locke, e *idee*, le quali non sono che le impressioni stesse riprodotte o ricordate. Perciò le idee anche più astratte non sono pel Hume che *copie* delle impressioni, e si distinguono da queste soltanto per un minor grado di vivezza e di intensità. Un'idea, la quale non sia copia di un'impressione, è priva di senso e d'oggetto. Tali quindi dovevano essere per lui l'idea della sostanza e l'idea della causa. Anche il Locke voleva derivare tutte le idee dai dati sensibili, ma egli con poca logica riconosceva poi tra gli oggetti un vero rapporto causale; e così ammetteva si potessero acquistare cognizioni che oltrepassano l'esperienza e affermare come esistenti oggetti che da questa in alcun modo non ci sono dati, qual è Dio.

Questa inconseguenza dell'empirismo viene tolta dal Hume. Può la nostra ragione, si chiede questi, da una cosa che cade sotto i nostri sensi argomentarne un'altra che non ci cade? Si crede che ciò si possa fare per mezzo del principio di causalità. Dall'esistenza di una causa noi argomentiamo il succedersi di un effetto, dalla percezione di questo argomentiamo il precedente o contemporaneo prodursi d'una causa. Ora il Hume nega recisamente che l'esperienza ci dia mai tra due oggetti un vero rapporto di causalità, come si crede; è falso cioè che noi apprendiamo la forza e la potenza per cui si produce l'effetto; diguisachè ci sia possibile dalla considerazione e dalla cognizione di quella derivare la produzione di questo. L'effetto poi, potendo essere ed essendo spesse volte affatto diverso dalla causa, non può essere contenuto nel concetto di questa e quindi non può la nostra ragione trovarlo in esso nè da esso derivarlo.

A che cosa dunque si riduce la causalità per il Hume? La risposta si trova nella spiegazione psicologica ch'egli ci dà sull'origine di quel concetto.

I fatti si succedono fra loro con una certa uniformità e regolarità. Noi vediamo che a certi fatti succedono costantemente certi

altri; perciò essi si vengono per l'*abitudine* così strettamente associando tra loro nel nostro pensiero, che noi, percependo i fatti precedenti, sempre *ci aspettiamo* i successivi e *crediamo* che anche essi si produrranno. Quest'abitudine e questa credenza diventano tanto forti in noi che quella successione costante, quella regolarità, le quali in fondo ci sono date unicamente dall'esperienza e sono quindi per noi cose di semplice fatto, ci appaiono come necessità: così a noi sembra affatto naturale di poter muovere con un atto della nostra volontà il nostro braccio; ma una tal cosa è invece in sè così inesplicabile come sarebbe il muover collo stesso atto la luna.

Il Hume non è dunque scettico nel senso che neghi la causalità; egli nega che noi la conosciamo o la possiamo conoscere, e vuole che ci contentiamo dei rapporti di mera successione, quali ci sono dati dall'esperienza. Ma questo non c'impedisce di formare una scienza della natura. Fondandoci appunto sull'esperienza noi possiamo trovare i rapporti di successione costante che intercedono tra i fatti, nei quali appunto consistono le così dette leggi naturali, delle quali ve ne sono di più o meno generali. Le meno generali trovano la loro spiegazione in altre più generali e così via, finchè si arriva a leggi generalissime che non possono avere alcuna spiegazione e sono accettate come semplici dati dell'esperienza.

Ammessa questa dottrina della causa, è evidente che non è possibile trascendere mai col solo ragionamento l'esperienza: con esso noi possiamo ordinare e sistemare i dati di questa, ma non inferire l'esistenza di oggetti che in nessun modo ci sono dati nell'esperienza stessa. Così pel Hume l'esistenza di Dio è oggetto di pura fede, ma non può in alcun modo essere dimostrata. E lo stesso si dica dell'esistenza del mondo esterno. Qui il Hume si vale degli argomenti del Berkeley, venendo però ad una conclusione scettica: noi crediamo naturalmente nell'esistenza dei corpi come sostanze materiali; ma una tale credenza non ha il suo legittimo fondamento nè sui dati del senso nè sulla ragione. Il senso non ci dà che impressioni e idee; la nostra esperienza non ci dà che queste, e noi non possiamo, col ragionamento, inferire l'esistenza di cose che siano causa di quelle impressioni e quindi delle idee, giacchè il principio di causa non ci autorizza ad andare al di là dell'esperienza. Colla causalità noi possiamo stabilire solo dei rapporti tra le nostre percezioni; ma l'esperienza non ci dà alcun rapporto tra

le percezioni stesse ed oggetti, corpi, che esisterebbero in sè, indipendentemente dal nostro spirito. Siccome però le nostre percezioni hanno un certo ordine, cioè si producono in noi con una certa costanza e coerenza, così noi c'immaginiamo che vi siano pure al disotto di esse delle cose esistenti, che *stanno*, cioè esistono, indipendentemente da noi. Così si forma anche qui per mezzo della abitudine e dell'immaginazione la *credenza* nella realtà del mondo esterno. È una credenza che, come quella concernente la causalità, non ha un valore oggettivo e si fonda sopra una necessità puramente soggettiva. Ad ogni modo questa necessità esiste innegabilmente ed è riconosciuta dal Hume. Niuno pensando od operando può mettere in dubbio l'esistenza delle cose esterne; è una credenza che deriva da un istinto invincibile e che resiste ad ogni critica.

Ma si chiederà: quale differenza vi sarà dunque tra le finzioni e le impressioni o le idee reali? — Nessun'altra appunto, risponde il Hume, che a queste s'accompagna l'istinto menzionato e a quelle no, anche quando sono molto vive e gagliarde; mentre le impressioni ricordate, ossia le idee, benchè più deboli delle impressioni, riproducendo queste, riproducono anche la credenza istintiva nella loro realtà.

E, come non possiamo affermare l'esistenza reale di sostanze corporee, non possiamo neppure affermare l'esistenza di sostanze spirituali. Come i corpi si riducono a gruppi di nostre impressioni, così gli spiriti, l'Io si riduce a una successione di atti o stati di coscienza, tra i quali noi troviamo la stessa uniformità e regolarità che esiste tra i fatti fisici. Come si vede, la critica del Hume intorno alla causalità ed i suoi risultati valgono intieramente anche pei fatti psichici. Come il senso esterno non ci fa percepire alcuna vera causa, alcuna forza produttrice nei fatti esterni, così la coscienza non ci dà la percezione di nessuna forza interna o personale. Nè come tale può riguardarsi il nostro volere: la coscienza ci dà questo come un suo stato particolare, al quale tengono dietro certi atti, senza che noi ne apprendiamo l'intimo legame.

Pel Hume l'Io non è dunque nè una forza nè una sostanza operante, esso non è che una serie di fenomeni successivi, e poichè anche in essi noi troviamo un certo ordine e una certa regolarità, come nei fenomeni fisici, possiamo anche in essi stabilire o riconoscere delle leggi e secondo queste regolarci nel trattare cogli uomini, come ci regoliamo nel trattare le cose. Pel Hume la questione del libero arbitrio non esiste. Non vi può essere un nesso neces-

sario tra i fatti interni, come non vi è tra i fatti fisici; ma negli uni e negli altri troviamo la stessa uniformità.

Kant aveva dunque ragione di riguardare il Hume come rappresentante del vero scetticismo scientifico; perchè, sebbene egli non rendesse veramente impossibile la scienza dei fatti, toglieva ai rapporti intercedenti fra questi ogni necessità e quindi ogni valore oggettivo, sostituendovi una necessità puramente soggettiva e non razionale, come quella di Kant, ma fondata unicamente sul sentimento, sopra un istinto. In questo modo il Hume si mette nella più perfetta opposizione allo Spinoza, che rappresenta l'altro estremo della dottrina sulla causa.

E poichè il Hume seguì lo stesso indirizzo anche nella Morale, come dimostro nella mia esposizione della filosofia pratica di Kant, così possiamo concludere che tutta la sua filosofia conduce all'esautorazione della ragione a favore del sentimento e quindi ad una vera forma di scetticismo, dal quale a mala pena si è salvata la matematica. Ma, come osserva Kant, il Hume non seppe però determinare la vera natura di questa scienza nè riconoscere la ragione della sua certezza ed evidenza. Egli contrappone la matematica alla fisica, considerando questa come la scienza dei fatti, fondata sui rapporti causali datici dall'esperienza, e quella come la scienza di rapporti esistenti puramente tra le nostre idee, i quali perciò si possono determinare col solo pensiero. Ma il Hume non dimostra poi come ciò sia possibile e si concilii colla sua dottrina. Derivando egli anche il tempo e lo spazio dalle impressioni sensibili e accettando la teoria di Berkeley intorno alle idee generali e astratte, sostiene che anche le idee della matematica non sono che *idee particolari fornite dai sensi e dall'immaginazione*, e in qualche luogo rigetta addirittura la distinzione delle scienze sperimentali e delle razionali, non ammettendo che le prime.

Però questa contraddizione non è forse che apparente. Siccome il Hume ammette come reali soltanto le idee che ci vengono dal senso, per lui la matematica non è un vero sapere, una cognizione del reale; perchè, nonostante il rigore dei suoi ragionamenti, essa non è esattamente applicabile a questo. Come Kant sosterrà più tardi che non v'ha cognizione senza concetti e intuizioni, così pel Hume non si ha vera cognizione se non è data dalle impressioni; e la matematica doveva esser per lui vera cognizione solo in quanto fosse applicabile ad esse.

Così anche questa scienza non poteva in ultimo salvarsi dal naufragio che il sapere reale faceva nella filosofia del Hume, il quale, partendo dall'empirismo del Locke, finiva collo scuotere teoricamente tutti i principii fondamentali del sapere.

Sensista perfetto, il Hume sottometteva nella logica, come altri fa nella vita pratica, la ragione all'istinto; perciò non domina in lui quel profondo razionalismo che inspira il Locke non ostante il suo parziale empirismo; come si scorge nel diverso modo con cui l'uno e l'altro considera i miracoli; giacchè, mentre il Locke li rigetta del tutto come contrari alla ragione, il Hume pur riguardandoli come irrazionali, li ammette come oggetti di fede.

Fede, sentimento, istinto, ecco i fondamenti teorici del Hume. Ma sono fondamenti che la ragione umana non può accettare se non per disperazione. E Kant dovette scuoterli per ridonare alla intelligenza il posto supremo che le spetta nello spirito dell'uomo. Ma a questo còmpito il Hume stesso, non ostante i risultati negativi a cui era giunto, non aveva poco contribuito. Egli aveva messo a nudo meglio d'ogni altro le difficoltà di un sapere razionale intorno alla realtà, come volevano ottenerlo i dogmatici, sottoponendo un principio fondamentale della ragione ad un esame che per rigore logico, per profondità e chiarezza è in filosofia più unico che raro. Nè in questo esame il Hume si ferma, come fa sovente il Locke, a considerazioni quasi affatto psicologiche; ma nel modo più esplicito pone e tratta la questione gnoseologica, quella cioè intorno al valore obiettivo del concetto supremo preso a studiare, e la esaurisce; sebbene io non creda che neppure nel Hume si possa separare la questione gnoseologica dalla psicologica. Non è forse il suo principio psicologico, secondo il quale tutte le cognizioni derivano dalle impressioni, quello che doveva condurre lui e l'empirismo in genere allo scetticismo?

Ma le rovine stesse, che il Hume aveva fatte intorno a sè, dovevano tanto più vivamente far sentire la necessità di una nuova dottrina.

La mente umana, anelando sempre a possedere verità certe e determinate, non può acquietarsi nello scetticismo; per il che, quando partendo da certi principii vi è spinta dalla logica, si rifà sui suoi passi per rivedere e correggere i principii stessi. Ed è ciò che avvenne dopo il Hume, contro la cui dottrina sorse nella sua patria stessa la *Filosofia scozzese*. Mentre la filosofia del Locke aveva cercato

di determinare i limiti della ragione umana, si era giunti col Hume a metter questa in opposizione coi principii del senso comune e colle credenze più universali degli uomini. La Scuola scozzese vuole addirittura stabilire questi principii e quelle credenze come il fondamento incrollabile del pensiero e della filosofia, come certi per sè ed indimostrabili.

Noi non dobbiamo fermarci su questa dottrina, perchè si svolse contemporaneamente a quella di Kant e non ebbe su questo alcuna influenza: e d'altra parte essa, ponendo fuori di questione come certi e indimostrabili i principii su espressi solo perchè dagli uomini comunemente accettati, mentre spetta appunto alla filosofia sottoporli ad esame e farne la dimostrazione o la critica, finiva coll'esautorare la filosofia, togliendo a questa il suo vero còmpito e accogliendo un dogmatismo irrazionale.

Come l'Inghilterra aveva cominciato la critica del conoscere giungendo allo scetticismo, doveva sorgere in Germania, di famiglia oriunda scozzese, il filosofo che compì la critica, evitando lo scetticismo e dando una nuova base al sapere.

Ma se Kant ebbe dalla filosofia inglese il vero impulso al suo criticismo, e dal Hume fu svegliato, come dice egli stesso, dal sonno dogmatico, le cose apprese durante questo preteso sonno non andarono certo per lui affatto perdute, poichè per tanto tempo nutrirono e maturarono il suo ingegno, esercitando una grande influenza anche sulle sue dottrine critiche. Anzi in quel dogmatismo vi erano molti elementi essenziali delle sue dottrine critiche, che mancavano nella filosofia inglese. Kant non si scioglierà dalle spire scettiche di questa, senza distruggerne il principio strettamente empiristico, già proclamato e stabilito dal Locke.

6. — Però a combattere questo empirismo, prima ancora che sorgesse il Hume, si era volto in Germania, un altro filosofo, quasi contemporaneo dello stesso Locke, uno degli uomini più strordinarî che abbia prodotto l'Umanità, voglio dire Guglielmo Leibniz, il fondatore di quel dogmatismo idealistico, che dominava in Germania prima di Kant (1).

(1) Leibniz nacque in Lipsia il 1646, morì il 1716. *Essai de Théodicée*, 1710; gli *Essais sur l'Entendement* ed altri scritti filosofici, tra i quali *La Monadologie*, apparvero dopo la sua morte.

Della filosofia profonda e comprensiva di questa mente sovrana noi non dobbiamo qui dare che pochi cenni, quel tanto che basti a farne comprendere l'indole generale e l'influenza avuta sul pensiero di Kant; alcuni particolari concernenti i rapporti tra le due dottrine si toccheranno in seguito.

Quantunque il Leibniz sia contemporaneo del Locke, ed anzi a lui posteriore di qualche anno, tuttavia egli è ancora dogmatico nello stretto senso della parola, e non può essere annoverato tra i *Critici* propriamente intesi, come sono il Locke e Kant; combatte Cartesio in molti punti, ma ne segue in buona parte il metodo e l'indirizzo fondamentale; mentre il Locke, pur risentendone la influenza, combatte Cartesio nel metodo, nei principii, nell' intento stesso del filosofare. Come conseguenza di questa sua nuova maniera di pensare, egli non rigettava tanto parecchie idee e teorie di Cartesio intorno al mondo, perchè le credesse false; ma, quel che è più, perchè riteneva le questioni come superiori all'umana ragione ed insolubili.

Il Leibniz invece accetta i principii fondamentali direttivi della filosofia cartesiana, ammette delle verità necessarie, in qualche modo innate nel nostro spirito, e crede che con esse si possa conoscere la realtà in sè, e quindi conseguire un sapere, una filosofia assoluta. Perciò il Leibniz non vede, come il Locke, sorgere nel pensiero umano delle questioni che lo conducono necessariamente in difficoltà e contraddizioni insormontabili; infine il Leibniz pone come Cartesio il criterio supremo della verità nella chiarezza e nella distinzione delle idee, e solo vi aggiunge certe cautele.

Però la questione delle idee innate e delle verità necessarie, intorno alle quali Kant doveva poi tanto affaticarsi ed esplicare una delle sue più importanti teorie, viene ristudiata dal Leibniz con maggior profondità che non da Cartesio, e riceve da lui una nuova forma.

Il Leibniz non ammette, che i principii da lui e da Cartesio detti innati, esistano nel nostro spirito come *espliciti* e *consci* fin dall'origine: essi, secondo lui, vi si trovano solo in modo virtuale e potenziale, come *preformazioni* (1) della nostra mente, non come

(1) Leibniz le chiama pure *des habitudes naturelles, c'est-à-dire des dispositions et attitudes actives et passives.*

vere idee o veri giudizi. Con questa correzione principalmente il Leibniz cerca di combattere la teoria empiristica del Locke nei suoi *Nuovi saggi*, scritti appunto per esaminarne le dottrine e contrapporgli le proprie. Il Locke aveva sostenuto che tutte le nostre idee ci vengono dall'esperienza, ed il Leibniz chiede, come si possano allora avere cognizioni necessarie ed assolute, quei giudizi che Kant chiamerà poi apodittici, mentre dall'esperienza non si possono trarre che cognizioni e verità contingenti. Le conseguenze che il Hume trasse poi dal sistema del Locke, dovevano dar ragione alle osservazioni del Leibniz.

Però uno scrittore recente, l'Hartenstein, a cui già abbiamo accennato precedentemente (1), vuol provare che in questo come in altri punti non v'ha tra il Locke ed il Leibniz quella capitale differenza che generalmente si crede. Non è qui il caso di dilungarci su questo punto. Parmi però che l'Hartenstein attribuisca al Locke concetti più determinati che egli non abbia e lo avvicini al Leibniz più del giusto. Egli sostiene che ambedue i filosofi fanno dipendere in ultimo il valore dei concetti non dalla loro origine, ma dal loro contenuto, e sono perciò concordi nel riconoscere la necessità o l'apoditticità delle cognizioni ideali; che se il Locke negava le idee e i principii innati, non li negava nel senso che vennero poi ammessi dal Leibniz e da Kant, benchè al primo non avrebbe concessa l'esistenza di stati intellettivi inconsci.

Ciò malgrado riman pure fra il Locke da una parte, Leibniz e Kant dall'altra, la seguente differenza, a mio avviso sempre gravissima, che questi riconoscono nella mente umana principii o norme che essa trae da sè stessa, mentre il Locke vuol tutto derivare dall'esperienza. Però il Leibniz, quantunque più chiaramente e risolutamente del Locke ammetta la necessità logica delle cognizioni ideali che egli deriva dallo stesso soggetto pensante, non mostra poi come possano essere necessarie pel reale.

Tale dimostrazione dovevan dare più tardi Kant ed Hegel, quegli colla sua teoria del reale fenomenico, questi coll'identificare pensiero e reale.

(1) V. *Ueber Lockes Lehre von der menschlichen Erkentniss in Vergleichung mit Leibnizs Kritik derselben*, nelle *Historisch-philosophischen Abhandlungen*. Leipzig, 1870.

Il Leibniz prendendo quale criterio per giudicare, se una cognizione sia innata, la necessità, doveva riguardare in un certo senso come innate tutte le cognizioni razionali o ideali; e così fece, dicendo, per es., innata la matematica. Perciò, quantunque egli dia alle verità necessarie un valore assoluto pel reale, tuttavia dà ad esse un fondamento soggettivo al pari di Kant e nella celebre formola, colla quale egli stesso esprimeva il principio fondamentale della sua teoria della conoscenza, rasenta il subiettivismo kantiano: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu; excipe: nisi intellectus ipse.* Il nostro intelletto è dunque costituito pel Leibniz da principii che sono le leggi e le norme fondamentali del pensiero e corrispondono alle forme intellettuali di Kant, il quale poteva accettare per intero la formola leibniziana, benchè con questa capitale differenza che per l'uno quei principii valgono a farci conoscere il reale assoluto, per l'altro solo il mondo fenomenico.

Il Leibniz distingue due principii fondamentali dell'intelletto, che sono il *principio di identità* e quello *di ragion sufficiente.* Al primo riduce tutte le verità ideali, ritenendo così, come più tardi il nostro Galluppi e contro la dottrina critica di Kant, tutti i giudizi *a priori* come giudizi analitici. — Il principio della ragione sufficiente è fondamento di tutte le cognizioni sperimentali. Con esso noi proviamo la possibilità di un fatto, perchè ne determiniamo tutte le condizioni, date le quali è dato anche il fatto istesso. Di qui l'importanza grandissima che il Leibniz dava al concetto del possibile, che egli ammetteva come criterio di verità; perchè da una parte tutte le verità necessarie sono per sè condizionali, e quindi hanno per sè ad oggetto la sola possibilità delle cose, dall'altra noi dobbiamo, per ispiegare un fatto reale, mostrarne appunto la possibilità, cioè determinarne le condizioni. Così, mentre il Hume riduceva in ultimo le verità ideali a verità di fatto, il Leibniz riguardava anche queste come essenzialmente razionali, perchè noi non ne acquistiamo scienza se non in quanto le accordiamo colle stesse verità necessarie.

Nè ebbero poca influenza sulla *Ragione pura* di Kant anche alcune idee della metafisica leibniziana. Il Leibniz costruì tutta la sua metafisica secondo il metodo cartesiano con una maniera opposta al filosofare del Locke; giacchè, sebbene anch'egli ritenga necessaria l'esperienza per conoscere la realtà, tuttavia la previene con principii tratti dalla sola ragione e con idee definite secondo il metodo cartesiano.

Cartesio aveva concepito la sostanza, come ciò che esiste per sè medesima, e aveva riguardato i corpi come mera estensione. Spinoza aveva ridotto tutte le sostanze ad una sostanza unica, della quale l'estensione e il pensiero non sono che attributi e i corpi e gli spiriti altrettanti modi. Così si era tolta ogni vita, ogni agire, ogni causalità nel mondo. Leibniz parte anch'egli dal concetto di sostanza, e su di esso, come Cartesio e Spinoza, fonda la sua metafisica; ma il concetto di lui è assolutamente diverso da quello dei due filosofi indicati; o, per meglio dire, invece di ammettere come Spinoza, una sola sostanza egli ne ammette infinite, e a ciascuna in modo limitato egli attribuisce molte delle proprietà che Spinoza dà alla sua sostanza unica. Sostanza era per Cartesio e Spinoza ciò che esiste per sè; per Leibniz ciò non basta; ogni sostanza, secondo lui, è un essere operante, è attività e forza viva: ognuna, esistendo ed operando in sè e per sè, è necessariamente un ente semplice ed indivisibile; benchè più di esse possano unirsi insieme e formare così dei composti, ossia i corpi. L'essenza del corpo non è dunque, come volevano Cartesio e Spinoza, l'estensione, colla quale noi possiamo spiegarci le sue proprietà geometriche ma non il moto e l'operare; ogni corpo è invece un aggregato di più sostanze e di più forze.

Tutto l'universo si compone di codeste sostanze semplici che sono continuamente in azione ed esistono in quanto operano. Leibniz diede ad esse il nome di *monadi*. Son monadi gli elementi costitutivi dei corpi, come monadi sono gli spiriti. Ciascuna di esse è per Leibniz un elemento primitivo del mondo, distinto e differente da ogni altro. Ciascuna monade, essendo semplice, è in sè indissolubile, e Leibniz propendeva nella sua dottrina acroamatica a ritenerle come eterne e quindi a negare la creazione (1).

La vita delle monadi consiste nel riflettere in sè e rappresen-

(1) Il Leibniz fonda il suo sistema con un processo *a priori*, e con un processo *a posteriori*. Col primo parte da una buona definizione della sostanza, col secondo conclude dall'esistenza delle azioni a quella delle forze e delle potenze attive, dall'esistenza del composto a quella del semplice. Ma, osserva giustamente Hegel nella sua *Storia della filosofia*, questo è una tautologia; perchè ammettendosi un composto, si deve naturalmente ammettere un semplice: *Dies ist einschliessen aus dem, was es giebt*; *es fragt sich aber, ob das was es giebt wahr ist* (III, p. 409).

tarsi il mondo, ciascuna in un modo suo particolare. Dal grado di questa rappresentazione, cioè dalla sua maggiore o minore coscienza, chiarezza e vastità, dipende la perfezione della monade. Così le monadi sono altrettanti mondi, microcosmi, universi concentrati o *parvi Dei*. La loro vita consiste in un continuo, inesauribile esplicamento della propria natura.

Ma un filosofo, come già dicemmo, non combatte mai un sistema precedente, senza accettarne una parte. E così Leibniz, in metafisica tanto contrario a Cartesio, ne accetta il grande pregiudizio, che le sostanze non comunicano fra loro. Perciò le sue monadi si svolgono ciascuna per sè, e l'accordo, l'ordine, che regna nel mondo tra i diversi esseri, non dipende dall'azione reciproca degli uni sugli altri, ma da un'*armonia prestabilita* posta da Dio.

Il Leibniz prova in diversi modi l'esistenza di Dio, argomentandola *a posteriori* dalla esistenza delle cose secondo le esigenze del principio di ragion sufficiente, e *a priori* dalle verità necessarie e ancora, coll'argomento ontologico, dalla sua mera possibilità.

Dio è pel Leibniz la Monade suprema, infinita, perfettissima, creatrice e ordinatrice del mondo, in cui Egli attua tutto il reale possibile nel miglior modo compatibile colla natura delle cose finite (ottimismo leibniziano).

Essendo le monadi inestese, noi non possiamo rappresentarcele col senso, ma unicamente coll'intelligenza, la quale sola perciò dovrebbe, secondo il Leibniz, apprendere il vero reale; se non che il senso non è per lui, come è per Kant, una facoltà essenzialmente differente dall'intelletto, ma solo inferiore a questo di grado ed una necessaria preparazione al suo svolgimento.

Il reale insomma, che l'intelligenza apprende chiaramente, viene prima percepito confusamente dal senso, percepito cioè sotto la forma sensibile ed oscura della materia. È questa dunque per sè una mera illusione dei nostri sensi? Nel risolvere tale questione il Leibniz, malgrado le sue contraddizioni, previene il criticismo.

Esaminando anzitutto i due elementi fondamentali del mondo sensibile, lo spazio ed il tempo, egli finisce col riguardarli come mere astrazioni ricavate dalle rappresentazioni degli oggetti sensibili; e infatti, secondo il Leibniz, lo spazio ed il tempo non sono nè sostanze nè modi, perchè non hanno esistenza reale, sono meramente ideali come i numeri.

Se la nostra mente astrae i corpi dai loro luoghi, i fatti dai

momenti che occupano, essa si rappresenta lo spazio come il complesso dei luoghi, il tempo come il complesso dei momenti, cioè quindi l'uno e l'altro come un complesso di rapporti, che per sè soli non esistono che nella nostra mente, e applicati agli oggetti esistenti esprimono il loro ordine. Perciò il Leibniz definisce lo spazio per l'*ordine dei coesistenti*, il tempo per l'*ordine dei successivi* (1).

Essendo ideali il tempo e lo spazio, non poteva avere alcuna realtà la materia come tale; e quantunque in tal punto il Leibniz non sia sempre coerente e chiaro, pure inclina talora verso questa conseguenza. Non potendo il nostro intelletto pensare il reale se non come costituito da monadi, mentre la materia gli si presenta come estesa, esso trova nella sua comprensione una *resistenza*. Così la materia sarebbe l'*impensabile*. Ora, il Leibniz era ancor troppo fido al dogmatismo per riconoscere risolutamente dei limiti al pensiero; e quindi cercò altre soluzioni ammettendo che le monadi finite non siano attività pure, ma constino di una forza attiva (l'*entelechia*, la forma di Aristotile) congiunta con una forza passiva, che sarebbe come il corpo della monade. — Dio solo viene dal Leibniz, come da Aristotile, abbracciato quale atto puro, tutto attività.

In grazia della loro forza passiva ogni monade è chiusa in sè e fa resistenza alle altre. Questa resistenza vien detta dal Leibniz *materia prima*, distinta dalla *seconda* la quale è prodotta da più *forze* che tra loro aggregandosi fanno un *resistente continuo*. Questi resistenti continui o *masse* sono i corpi sensibili: essi non esistono come veri esseri a sè, e Leibniz li dice ora fenomeni puri, ora *semientia*, *semisubstantiae*, *phoenomena bene fundata*, e talora anche fenomeni reali: larga materia a svegliare i dubbii e le riflessioni future di Kant. Le singole monadi invece, provviste nel modo anzidetto di un corpo metafisico esistono realmente, e Leibniz le chiama talora *sostanze corporee*, veri e compiuti enti (2).

---

(1) Ma in questa dottrina, in cui sono chiari i preludî critici, Leibniz si mostra però in alcuni punti sommamente dogmatico; pretendendo egli provarla col principio di ragion sufficiente, di cui fa qui un uso più che mai trascendente e *costitutivo*, direbbe Kant; giacchè, secondo lui, essendo tutte le parti dello spazio e del tempo identiche fra loro, non vi sarebbe una ragione sufficiente per Dio di collocare gli esseri nell'una anzichè nell'altra. (Vedi le Lettere a Clarke).

(2) Cito due luoghi importanti: " *Materia prima entelechiam seu potentiam activam primitivam complet, ut perfecta substantia, sive monas prodeat* ". — " *Omnis*

Ma non ostante il suo dogmatismo è facile scorgere in quanti punti il Leibniz preludesse al *Kantismo*, o almeno dovesse servire colle sue ricerche ad eccitarlo. La speculazione critica di Kant, come tutte le grandi filosofie, venne suscitata dal bisogno di conciliare insieme le opposte correnti che nel suo tempo si contrastavano il dominio del pensiero. Come il primo impulso dato da Cartesio nel porre il problema della conoscenza non era cessato, così noi vediamo che quel problema prevale sempre ed è quello che distingue le diverse scuole. Nella questione gnoseologica abbiamo da una parte il razionalismo ed il dogmatismo, dall'altra l'empirismo e quindi lo scetticismo; nella questione metafisica abbiamo l'idealismo e il realismo, e differenti specie dell'uno e dell'altro: vi sono idealisti sia nella scuola dogmatica sia nella scettica, ma lo sono necessariamente in modo differente; e lo stesso si dica del realismo. Qual posto occupa in questi sistemi quello del Leibniz, e quale è perciò la sua precisa relazione con Kant? Leibniz si contrappone, come già dicemmo, all'empirismo: nella dottrina principale intorno alla conoscenza egli compie il razionalismo ed il dogmatismo. Il vero reale non si conosce col senso, ma colla ragion pura: il senso non ci dà la verità se non in quanto si accorda colla ragione; perchè, essendo le verità necessarie conformi allo stesso pensiero divino, ci rappresentano la natura comune degli esseri, le leggi generali del reale; perciò, secondo il Leibniz, la nostra mente non differisce dalla divina per qualità, ma solo per minor estensione e perfezione. Ecco i principii gnoseologici fondamentali del Leibniz. — In metafisica poi è realista, opponendosi però, colla sua dottrina della molteplicità delle sostanze operanti, al Cartesianismo e allo Spinoza, e con quella della loro natura sovrasensibile al materialismo.

Ma i dubbi e le contraddizioni non mancano in una mente pur così serena e poderosa come quella del Leibniz; e noi abbiamo accennati qua e là alcuni prodromi al criticismo, dei quali due sono principali o più manifesti:

1° La dottrina dello spazio e del tempo, la quale fu certo un grande eccitamento per la mente di Kant, perchè quantunque diver-

---

monas creata est corpore aliquo organico praedita... quaevis massa innumerabiles continet monades. Massa est ex substantiis corporeis collecta, ut case us interdum ex confluge verminum constat „.

sissima dalla teoria di questo, si accorda però sempre con essa nel negare la realtà di quelle idee;

2° La dottrina intorno all'origine soggettiva delle verità apodittiche ed alla preesistenza nello spirito dei principii supremi dell'intelletto, come *preformazioni* o *disposizioni naturali*; dottrina che prelude alla teoria che Kant doveva svolgere intorno alle forme ed ai principii puri dell'intelletto per salvarsi dallo scetticismo del Hume.

Sebbene, tutto all'opposto di quel che poi dirà Kant, il Leibniz insegni, che si ha vera cognizione solo del sovrasensibile, mentre del sensibile non abbiamo che percezioni oscure, v'ha però un punto importante nel quale Leibniz e Kant si oppongono a Cartesio. Amendue, Cartesio e Leibniz, derivano le verità necessarie da Dio; ma il primo le attribuiva alla volontà, il secondo all'intelligenza; ne veniva che per Cartesio quelle verità erano in sè arbitrarie e potevano da Dio esser mutate; secondo Leibniz invece quelle verità, derivando dalla somma sapienza e bontà divina, erano necessarie in sè stesse ed immutabili. Kant non deriverà le sue forme intellettive da Dio, ma riconoscerà sempre ad esse una necessità intrinseca; per lui non vi sarà nulla di arbitrario e di mutabile nè nei principii del mondo fenomenico nè nelle massime e nei postulati del mondo noumenico.

Del resto il Leibniz non influì soltanto sullo svolgimento della filosofia, ma su tutta la coltura e la scienza tedesca del secolo passato, alle quali diede un potentissimo impulso.

Uomo d'ingegno creatore e di vastissima dottrina, che congiungeva un estremo vigore di corpo e di spirito con una straordinaria molteplice attività, egli diffondeva dappertutto, nelle corti e nel pubblico, con lettere, con discorsi famigliari, con libri, le sue idee nuove e profonde, riguardanti diversi ordini del sapere, e trovava ancora il tempo di lavorare per l'attuazione di certi suoi progetti, trattando, a guisa di sovrano con sovrani, questioni politiche e religiose.

7. — Il Leibniz non aveva esposto ordinatamente nè svolto sempre le sue dottrine; perciò queste trovavano difficoltà ad entrare nelle scuole e a diffondersi fra la gente colta. A questo provvide Cristiano Wolff, il quale ridusse a sistema e compì la filosofia leibniziana, introducendola nell'insegnamento universitario e divulgan-

dola in libri, che furono i primi libri di filosofia pubblicati in tedesco.

Benchè il Wolff non abbia aggiunto nulla di veramente originale alle dottrine del maestro, e abbia solo recato qualche modificazione alla teoria delle monadi, tuttavia i suoi meriti verso la scienza tedesca non sono piccoli; nè a torto Federico II poteva chiamarlo il suo grande maestro. Certo egli diede alle idee leibniziane una forma sovente troppo prolissa e pedantesca; ma da lui ebbe la Germania un primo sistema compiuto di filosofia, nel quale tutte le dottrine erano ordinate scientificamente, svolte e derivate da un principio e da un'idea fondamentale. Il Wolff dà un'espressione più decisa e più compiuta al razionalismo gnoseologico come al razionalismo religioso del Leibniz: egli vuol spiegare ogni cosa razionalmente, identificando l'ordine degli esseri reali con quello degli enti possibili: *esse est sequi*; la causa reale viene identificata colla ragione, i rapporti reali coi rapporti logici.

Con questi fondamenti e con un procedimento rigoroso, per via di definizioni e di dimostrazioni, il Wolff formava una metafisica che pretendeva impor leggi alla realtà ed all'universo. Kant sentì sempre, e non solo nel suo primo periodo, vivissima l'influenza di questa grandiosa costruzione, e la ammirò, anche quando si era posto a distruggerla o almeno a voltarle faccia.

Egli stesso riconosce anzitutto il merito del Wolff quanto all'ordine dei concetti, al rigore delle prove, alla solidità e alla stretta concatenazione del pensiero. E se si toglie quel periodo in cui Kant era sotto la prevalente influenza della filosofia sperimentale e usava ne' suoi scritti uno stile facile e popolare, durante gli altri periodi e specialmente durante il periodo critico, segue nello svolgimento della sua dottrina il metodo severo del Wolff, ritenendo che la filosofia debba essere oggetto di una seria e profonda riflessione, non materia per scritti popolari od eleganti. E quanto alla sostanza del Wolfismo, per Kant, sia quando lo accoglie o lo rifiuta, anche celiando, come talora fa nel periodo sperimentale, sia quando gli assegna una parte nella sua filosofia, come nel periodo critico, esso appare sempre come l'espressione più completa del dogmatismo razionalistico. Nel periodo critico egli non mira ad abbatterlo; ma, mentre il wolfismo pretende di rappresentarci le cose in sè stesse, Kant lo riguarda come un'interpretazione e un'unificazione razionale del mondo fenomenico. Il Wolff

ebbe scolari in tutta la Germania, che diffusero nelle scuole e nei libri le sue dottrine; e queste, quando Kant cominciò a studiare nell'Università, vi prevalevano ancora. Ma, verso la metà del secolo passato, avvenne in Germania, e si può dire in tutta l'Europa, ciò che era avvenuto in Grecia dopo Platone ed Aristotile: il Wolff, dopo aver veduto la sua filosofia trionfare nelle scuole, negli ultimi anni di sua vita dovette amaramente accorgersi che l'interesse del pubblico per essa ed in genere per la metafisica andava declinando, per volgersi di preferenza agli studi pratici o sperimentali. Le scuole la insegnavano ancora, ma superficialmente e senza amore; nè l'opposizione del Buddeus e del Crusius valeva a vivificare il Wolfismo, da cui le menti si allontanavano sempre più, come esso si allontanava dalla realtà co' suoi sillogismi e colle sue deduzioni *a priori.*

Due altre cause poi concorrevano ad accrescere l'avversione contro la metafisica: l'una era l'influenza della filosofia francese e inglese, l'altra il carattere e le tendenze generali del tempo, che era quello dell'Illuminismo o dei Filantropi, detto dai Tedeschi *die Zeit der Aufklärung.*

L'influenza inglese era rappresentata specialmente, ed anzi dapprima quasi esclusivamente, dal Locke; la francese, meno viva e meno profonda, dal Bonnet: sorse così una filosofia eclettica che cercava principalmente di conciliare insieme Locke e Leibniz, e che, come tutte le filosofie eclettiche, era fiacca e priva di carattere nei principii fondamentali e metafisici, ma fece ricerche utili e importanti nelle materie applicate e morali. Due soli fra quegli eclettici seppero svolgere dottrine originali e profonde anche nelle parti speculative della filosofia: sono il *Lambert* ed il *Tetens*; i quali, benchè contemporanei di Kant, si possono annoverare tra i suoi precursori, perchè prima di lui e indipendentemente da lui accennarono chiaramente nelle loro opere a principii o a tendenze critiche; il primo nello studio logico di certi concetti, il secondo in certe investigazioni psicologiche.

8. — Il Lambert (1728-1777) cerca di accordare il Wolff col Locke, perchè, ritenendo necessaria al pari del Locke l'analisi psicologica per conoscere e determinare gli elementi semplici e quindi i principii fondamentali della mente, vuole poi, che questi siano ordinati e ridotti a sistema col processo deduttivo e sillogistico del Wolff.

Questi elementi e principii vengono da lui distinti in formali e materiali; i quali ultimi sono dal Lambert distinti in *assiomi* e *postulati*, riserbando ai primi il nome proprio di *principii*. Così abbiamo già nel Lambert la chiara distinzione tra forma e materia: già egli si propone una questione analoga alla critica di Kant, cioè, *se e fino a qual punto la cognizione della forma conduca a quella della materia*; e anch' egli crede, al pari di Kant, che i concetti formali non ci danno un contenuto reale, esprimendo essi soltanto rapporti di mero pensiero, e che la materia ci deve esser *data*. Il Lambert si scosta ugualmente dagli empiristi (Locke) e dai trazionalisti (Wolff), inquantochè non vuole coi primi derivare le forme del pensiero, che per lui sono anche leggi del reale, dal senso; nè cogli altri derivare da quelle forme la materia.

Tetens (1736-1805), benchè più giovane di Kant, pubblicò prima della *Ragion pura* la sua opera principale, cioè le *ricerche intorno alla natura umana e al suo svolgimento* (1776-77), nella quale è evidente il tentativo di conciliare principalmente le dottrine del Hume con quelle del Leibniz. Egli, come il Locke e il Hume e in genere la scuola inglese, vuol risolvere le questioni gnoseologiche per mezzo dell'analisi psicologica. Così, è notevole per questo riguardo il suo studio sulla genesi del principio di causalità e sul principio d'inerenza. Al pari di Kant e di Leibniz contro il Locke ed il Hume il Tetens riconosce questi principii come *a priori*, sebbene poi al pari di Kant e contro il Leibniz non creda che questi principii valgano a farci conoscere le cose in sè. Ma su questo punto importantissimo il Tetens si scosta ancora da Kant in questo che, mentre in Kant quei principii hanno pur sempre un valore oggettivo (relativamente al nostro intelletto), per Tetens non hanno che una forza e un valore soggettivo. Certamente Kant e Tetens studiarono l'uno gli scritti dell'altro; ma una vera profonda influenza reciproca non ci fu, benchè si possa dire che Kant ha usufruito alcuni studi e concetti psicologici del Tetens.

Ma, non ostante il loro ingegno, nè il Lambert nè il Tetens riuscirono a suscitare in Germania, prima della pubblicazione della *Ragion pura*, un vero interesse per le questioni gnoseologiche, prevalendo le ricerche empiriche intorno alla natura umana a uso inglese e lo studio delle questioni morali, religiose e politiche. Gli spiriti erano universalmente invasi dal desiderio delle riforme sociali ed economiche, dall'ardore di ricercare i mali e gli abusi da

cui la società era travagliata per togliere gli uni e gli altri con buone leggi e provvide istituzioni, nell'illusione che queste bastassero a render gli uomini più civili e più felici.

Ora, come avviene quando prevalgono nella filosofia le tendenze pratiche, si doveva cadere facilmente, per le questioni teoretiche, nell'eclettismo od in una certa vaghezza e indeterminatezza di idee. Così era avvenuto in Grecia dopo Aristotile, così avvenne in Germania dopo il Leibniz. Anzi queste tendenze del tempo durano anche dopo la *Ragion pura*; il recente carteggio tra Kant e i suoi corrispondenti, pubblicato dall'*Accademia delle scienze* di Berlino, prova come, se grande e profonda fu l'impressione prodotta dalla *Ragion pura* fra i contemporanei di Kant, ben maggiore fu nei più quella prodotta dalla *Ragion pratica* e dagli scritti sulla religione.

9. — Ma, non ostante questa prevalenza delle tendenze pratiche sulle teoretiche, la filosofia ha in quel tempo un grande dominio sugli animi per un altro carattere di quel tempo, il razionalismo: v'è una tendenza generale a fondare ogni cosa sulla ragione: da questa debbono essere dettate le riforme; ad essa debbono informarsi le istituzioni, le leggi, i costumi; essa dev'essere la sola guida della vita come della scienza, delle scienze naturali come della scienza umana, della religione, del diritto e della politica. Questa unione della filantropia col razionalismo costituisce il principale fondamento di tutte quelle idee e quei sentimenti che dominavano in quel tempo, tempo che si chiamò appunto del *Filantropismo* o dello *Illuminismo*, e anche dei *Filosofi*, poichè la tendenza razionalistica conduce necessariamente alla filosofia.

Però, il movimento che passa sotto i nomi indicati, quantunque abbia dei caratteri comuni nei vari paesi, si differenzia per vari ed anche importanti rispetti da un paese all'altro. Così in Germania, dove predominano pur sempre le dottrine del Leibniz, non è così contrario ed aggressivo contro le religioni positive come in Francia. L'Illuminismo tedesco, svolgendo le dottrine del Leibniz e quelle più esplicite del Wolff, vuole una religione perfettamente razionale, ma senza togliere ogni merito alle religioni positive, di cui riconosce il valore e l'efficacia per lo svolgimento storico dell'umanità.

Il più grande rappresentante dell'Illuminismo tedesco è il Lessing (1729-1781), filosofo e poeta ad un tempo, vero fondatore della

letteratura germanica. Nella sua filosofia popolare egli si attiene in fondo alle dottrine del Leibniz e le svolge; ma egli aveva pure un'inclinazione al misticismo, dal quale, nonostante il suo vivo amore alla libertà e all'autonomia individuale, fu tratto a studiare con ardore la dottrina di Spinoza subendone l'influenza. Da lui comincia in Germania l'ammirazione ed il culto verso questo filosofo che, prima tanto disprezzato e abborrito, doveva avere una parte sì grande nello svolgimento della filosofia posteriore a Kant.

Tra i filosofi popolari dopo il Lessing viene il Mendelsohn, israelita, uomo d'animo nobile e generoso, che, come filosofo, cerca di conciliare le dottrine del Locke con quelle del Leibniz. Amico del Lessing, era molto inferiore a lui d'ingegno ed avversissimo al Panteismo ed a Spinoza, da lui però mal conosciuto.

Accanto a questi filosofi popolari che, quantunque non si volgessero allo studio dei principii supremi e si contentassero di un eclettismo superficiale, avevano però nella ragione la massima fiducia e su di essa volevano fondare ogni cosa, sorgeva un'altra scuola che, senza avere una maggiore severità scientifica, era avversa al *Filosofismo*. Era questa la scuola dei *filosofi mistici*, i quali, diffidando della ragione per giungere alla conoscenza delle più alte verità, la riguardavano come una facoltà subordinata, ammettendo come superiore ad essa una fede naturale, una rivelazione per cui si apprende direttamente la realtà divina ed il sovrasensibile.

Quantunque tale dottrina si sia svolta principalmente dopo Kant, era però già sorta al suo tempo, contando tra i suoi propugnatori l'Haman, l'Herder, il Jacobi.

Così tutte le scuole in Germania parevano unirsi per allontanare le menti dallo studio della metafisica e della gnoseologia.

Nè diversamente stavano le cose altrove. In Francia le idee del filantropismo, per mezzo specialmente di Voltaire, di Rousseau e degli Enciclopedisti, si erano largamente diffuse; e tutte, non ostante le differenze che vi erano tra l'uno e l'altro scrittore, miravano più che alla soluzione di problemi teorici, a promovere riforme pratiche, che dovevano poi compiersi con una rapidità e violenza uniche nella storia. Soltanto le idee sensistiche o materialistiche, che erano divenute molto popolari, furono con serietà scientifica sviluppate dal Condillac, dal Bonnet, dal Lamettrie e da pochi altri scrittori; ma i più miravano a scopi estranei alla scienza.

In Inghilterra, contro lo scetticismo del Hume, era sorta la scuola scozzese con a capo Tommaso Reid. Ma questa che metteva esplicitamente a base delle sue dottrine il senso comune, come anche quando non lo dicevano si faceva da tutti i filosofi *illuminati*, finiva, come già si osservò, coll'esautorare la filosofia stessa.

Kant sorse in mezzo a queste svariate tendenze e a queste scuole discordi, in mezzo ad una grande ed universale sfiducia nella metafisica, benchè questa si continuasse ad insegnare nelle scuole. Di quella sfiducia alcuni si rammaricavano, argomentandone la decadenza del vero sapere; ma Kant già rispondeva loro che, quando i fondamenti non sono solidi, il dubbio e la indifferenza dapprima, poi una severa critica, sono prova di un sapere profondo più che non un vieto dogmatizzare.

Ma appunto quei fondamenti non si volevano esaminare. In fondo a tutte le dottrine si trovavano principii idealistici e principii empirici, idee leibniziane e idee lockiane, perchè le une e le altre rispondevano a profonde esigenze del pensiero filosofico e al suo svolgimento storico; ma non si sapevano conciliare i diversi elementi in una sintesi superiore. Questo cercò appunto di fare Emanuele Kant, nella cui dottrina vediamo finalmente conciliarsi e risolversi le varie tendenze filosofiche del suo tempo, come in lui stesso si accordano le qualità più svariate.

La filosofia popolare e pratica prevaleva; ma le università tedesche come le aveva fatte il Wolff, nelle quali Kant era stato allevato, insegnavano ancora la metafisica con quel metodo scientifico e rigoroso, che seguirà poi ne' suoi scritti; egli stesso diventa un professore di quelle università e vuole che la filosofia non sia poetica o democratica, ma prosaica e acroamatica, poichè deve scaturire dalla ragione più riflessiva e più matura.

Ma d'altra parte le tendenze pratiche, sorte specialmente per opera degli inglesi, sono universali al suo tempo; egli stesso, che è d'origine scozzese, studia con ardore i filosofi inglesi, mostra lo stesso loro carattere osservativo e pratico, dando grande importanza all'esperienza e occupandosi seriamente delle questioni morali e politiche. Anzi, egli considera la pratica come fine della scienza e tutto il suo lavoro critico è essenzialmente rivolto a rendere la morale indipendente e sicura da tutte le dottrine metafisiche, anzi da tutto il sapere teoretico. In tale intento Kant si accostava alla tendenza generale del filantropismo; ma, indagatore profondo e conscio

delle rigide esigenze del sapere, egli aveva compreso che non si poteva soddisfare a quell'intento senza un esame completo dei principii del conoscere, esame nel quale si potessero stabilire le condizioni e i principii tanto del sapere teoretico, quanto del pratico. Però, non ostante la differenza notata, vi è pure qui un altro accordo cogli Illuminati; poichè, come questi volevano rendere più razionali le idee comuni degli uomini e riformare secondo ragione la vita dei popoli, così Kant vuol sottoporre tutto il sapere ad una perfetta razionalità.

Le idee del filantropismo esercitarono dunque in un certo senso un'influenza anche sulla filosofia teoretica di Kant, benchè l'abbiano avuta ben maggiore sulla filosofia pratica. Ma di ciò come dell'azione avuta su questa dalle condizioni sociali e politiche del tempo, si discorre nel mio volume sulla filosofia pratica di Kant. Qui vogliamo soltanto accennare alle condizioni generali esterne, in mezzo alle quali sorse la filosofia di Kant. Questi vive la parte migliore de' suoi anni sotto il regno di Federigo II, cioè nel tempo in cui la Prussia e la Germania dimostrano nella vita civile e politica una grande energia. Federigo II non si cura molto della letteratura e della scienza del suo paese, ma lasciando una grande libertà di coscienza e di pensiero contribuì efficacemente a render questo più potente ed elevato. La letteratura nazionale, priva dei favori di corte, si esplicò più libera, più originale, più gagliarda. Per opera di Klopstock, di Herder, di Wieland e sovratutto di Lessing, essa riuscì a scuotere il giogo della letteratura francese e giungere rapidamente alle più alte cime con Goethe e Schiller.

Ma questa ragione, a cui ogni cosa deve conformarsi, che sola deve governare popoli e regnanti, individui e società, scienza e vita, quali titoli ha? Perchè dovrà essa sottrarsi a quell'esame e a quella critica, a cui essa sottopone ogni altro elemento e ogni produzione dello spirito umano? Il problema si era già presentato al Locke; ma ora Kant lo pone in modo più chiaro e preciso, cercando risolverlo, non con considerazioni sparse ed incomplete, ma con una dottrina compiuta e sistematica.

Quantunque Federigo non desse un diretto impulso a tutto questo movimento, nondimeno vi ebbe una parte indiretta grandissima. Se egli era seguace delle dottrine straniere come filosofo, egli avea come re iniziata una politica indipendente, colle sue vittorie e conquiste e co' suoi ordinamenti aveva scosso e sollevato il suo po-

polo, rendendolo più forte, più ardito e più fiducioso in sè stesso. Così, mentre Federigo fondava in Germania una propria politica, Kant iniziava una speculazione nuova e Lessing dava un potente impulso ad una nuova letteratura.

Ma prima di esporre la filosofia critica di Kant gioverà dare alcuni cenni della sua vita e degli scritti anteriori, i quali ci mostreranno come egli sia giunto a quella filosofia.

CAPO SECONDO

Cenni intorno alla vita di Kant.

1. — Emanuele Kant nacque in Konisberga il 22 aprile 1724 da una famiglia originaria di Scozia, di modesta ma onorata condizione. Il padre era sellaio ed ebbe molti figli, dei quali però morirono parecchi in tenera età. *Emanuele* era il prediletto della madre, che si prese una cura premurosa della sua educazione e della sua istruzione. Predominava allora in Konisberga il Pietismo, promosso specialmente da Alberto Schultz che divenne più tardi professore di teologia in quell'Università. A lui ed ai principii da esso professati la famiglia Kant era molto devota.

Il Pietismo, fondato in Germania dallo Spener, aveva migliorato l'educazione del popolo e ravvivato il sentimento religioso, movendo guerra al dogmatismo scolastico, arido e sfibrato, che prima dominava. Ma anche il Pietismo degenerò poi in eccessi perniciosi coll'esigere una fede troppo rigida ed un estremo ascetismo. Ciò nonostante Kant, sì per l'indole sua come pel modo col quale il Pietismo veniva inteso ed osservato dai suoi primi educatori, ne sentì piuttosto gli effetti buoni che i cattivi, evitandone gli eccessi ed accogliendone invece pienamente la severità morale.

A dieci anni entrava nel *Collegium Fridericianum* diretto appunto dallo Schultz. Colà il futuro filosofo non ebbe alcun eccitamento a quegli studi nei quali doveva più tardi rendersi così celebre; ma,

avuto un ottimo professore di latino, si dedicò con ardore a questa lingua ed alla sua letteratura, e già pensava di dover diventare anch'egli un filologo e latinizzare il suo nome, come diceva più tardi scherzando, mutandolo in *Cantius*. Ma l'Università così efficace in Germania a svegliare gli ingegni ed a far conoscere a ciascuno la propria vocazione, la rivelò pure al nostro Kant. Egli veramente, per secondare i desideri del padre e dello Schultz (la madre gli era già morta), si inscrisse alla facoltà teologica; ma, secondo l'uso degli studenti tedeschi, frequentò altri corsi e specialmente quelli di matematica e filosofia dello Knutzen e quello di fisica del Teske, amendue valenti scienziati.

Terminato il suo corso universitario e già risoluto di darsi all'insegnamento, fece domanda di un posto nel Ginnasio inferiore; ma non l'ottenne; sicchè nel 1746, perduto il padre e trovandosi in grande strettezza, dovette fare il maestro ed il pedagogo in una casa privata, e lasciar quindi con grandissimo dispiacere la sua diletta Konisberga, rimanendole però sempre vicino. L'ultima casa, in cui egli stette, fu quella del conte Kayserling di Rautenburg, la cui famiglia passava parecchi mesi dell'anno a Konisberga ove, essendo tra le principali, raccoglieva attorno a sè molte fra le persone più colte e più ragguardevoli della città. In essa Kant prese gusto alla società e vi acquistò quella facilità e piacevolezza nel conversare, che lo fece per lungo tempo la delizia dei più eletti convegni famigliari di Konisberga. Finalmente nel 1755 abbandona anche questa casa, prende il dottorato e, soddisfacendo un desiderio nutrito da lungo tempo, si sottomette nello stesso anno alla prova per avere la facoltà di insegnare privatamente all'Università, ove comincia le sue lezioni nel febbraio del 1755. Trattò prima di preferenza, sia negli scritti sia nei corsi, argomenti di matematica, di fisica e di geografia fisica; ed ebbe subito un buon numero d'iscritti e di uditori, ottenendone così, secondo l'uso germanico, un discreto provento; mediante il quale egli potè, sin dal principio della sua carriera, vivere con una certa agiatezza, come egli stesso narra in una lettera interessantissima scritta al La Garde nel marzo del 1790, nella quale smentisce la *pietosa storia* delle sue strettezze fatta dall'abate Denina nella sua *Prussia letterata* (1).

(1) *Kants Briefwechsel*, II, pag. 142, Reimer, Berlin, 1900.

Poco dopo però egli aggiunse i corsi di logica e di filosofia teoretica e pratica, le quali materie soltanto più tardi, cioè dopo il 68, divennero oggetto principale e prevalente de' suoi studi, senza però fargli abbandonare il corso di geografia fisica, che era sempre il più frequentato.

Ma Kant aveva cominciata la sua carriera e la proseguì per qualche tempo in condizioni assai difficili per gli studiosi; giacchè il suo insegnamento universitario ebbe principio quando Federigo II stava per intraprendere la guerra dei sett'anni, che doveva turbare la quiete anche della sua città. Nel 1758 infatti i Russi occupano Konisberga e la sottomettono per gli affari civili e militari al governo di un loro generale. Ora, appunto in quel tempo essendosi resa vacante la cattedra di logica e metafisica nell'Università, Kant la chiese col patrocinio del suo antico maestro lo Schultz; ma il generale russo gli preferì un altro concorrente, perchè più anziano. Però intanto egli andava sempre più accrescendo la sua fama cogli scritti e colle lezioni. Nel 1762 pubblicava una dissertazione *intorno alla falsa sottigliezza delle quattro figure del sillogismo,* nel 1763 il *Tentativo d'introdurre il concetto delle quantità negative in filosofia,* e *L'unica possibile dimostrazione dell'esistenza di Dio,* ecc. Benchè egli fosse già prima molto noto e stimato a Berlino, solo nel 1766 potè avere uno stipendio governativo, essendo stato nominato sotto-bibliotecario con sessantadue talleri all'anno. Ma resasi nel 1770 vacante la cattedra di logica e metafisica, egli l'ebbe subito, e rifiutò quindi gli inviti ricevuti da altre Università, lieto di rimanere nella sua diletta Konisberga.

La dissertazione latina che egli dovette presentare in occasione della sua nomina ad ordinario, è il suo primo scritto critico ed ha per titolo: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* Dopo questa pubblicazione Kant stette muto per dieci anni; nelle sue lettere a Marcus Hertz parla continuamente di un lavoro che egli sta facendo e che viene via via prendendo diversi nomi. In una lettera del 1772 compare però già il disegno di una *Critica della Ragion pura teoretica e pratica*; e vi si legge, che egli ha già preparato una tavola delle categorie, fondata sopra alcuni pochi principii dell'intelletto. In un'altra annuncia un'opera col titolo: *I limiti della Sensibilità e della Ragione.* In una lettera del 1776 il piano gli si è già allargato, e Kant ci parla della necessità, per salvarci dalle sofisticherie metafisiche, di una *Critica,* di un *Canone,* di una

Architettonica della Ragion pura. Finalmente questo libro viene promesso per il 1777; ma anche quest'anno passa senza che il libro compaia; in ogni lettera che segue viene annunciato come prossimo, finchè nel principio del 1781 Kant scrive a Hertz, che esso si trova sotto i torchi col titolo di *Critica della Ragion pura.* Il libro, che doveva constare prima di pochi quaderni di stampa, era divenuto un grosso volume.

Si vede da ciò che Kant preparò la sua grande riforma filosofica con un lungo e faticoso lavoro, mutando e rimutando sovente le sue idee. Infatti, mentre nella lettera del 1776 egli scrive all'Hertz che il lavoro è già tutto pensato *(ausgedacht)* e che non si tratta più che di porlo insieme *(auszufertigen)*, si dovette ancora aspettarlo per quattro anni.

Da questo lavoro critico egli fu molto affaticato in questo periodo di tempo, e scrivendo all'Hertz parla sovente de' suoi incomodi di salute. Sente il bisogno di sollevarsi alquanto da questi studi così astratti e di volgersi a materie più amene; ma la sua missione è più forte di lui e della sua salute, ed egli, dopo averli per poco abbandonati, torna ad essi con maggior ardore. Egli presagisce che da codesti studi gli verrà la fama e la gloria; egli ha, come il nostro Vico, piena coscienza dell'importanza del lavoro che sta facendo; e se in una lettera del 1772 sembra disperare che il pubblico abbia da prestar molta attenzione a ciò che egli sta preparando, in altra lagnandosi con Hertz perchè questi in un suo scritto aveva messo a paro col Lessing lui, che non aveva ancor fatto nulla d'importante, soggiunge *che però teneva fra le mani un lavoro che gli avrebbe dato qualche merito nella filosofia.*

Così Kant pubblicava, a 57 anni, l'opera che doveva rendere immortale il suo nome, smentendo la legge stabilita da certi fisiologi, secondo la quale nell'uomo dopo i 45 anni, scemando l'attività cerebrale, viene pure indebolendosi l'intelligenza. Kant pubblicava il suo libro negli ultimi anni del regno di Federigo II, il cui governo, specialmente per opera del ministro Zedlitz, era sempre stato molto benevolo verso Kant. Zedlitz era di animo liberale e di mente elevata, amante del sapere e zelante de' suoi progressi. Pieno di venerazione per Kant, si faceva mandare da Konisberga i sunti delle sue lezioni, e quando in Halle morì il filosofo Meier, egli ne offrì la cattedra, che era la più importante in Prussia per la filosofia, a Kant, il quale la rifiutò per non abbandonare la città natìa.

Ma nel 1786 muore il grande re filosofo e conquistatore, e gli succede Federico Guglielmo II di mente e di animo affatto diverso; sicchè ben presto lo Zedlitz dovette ritirarsi dal ministero lasciando nel 1788 il posto al Wöhlner, il quale subito iniziò e proseguì sempre più una politica reazionaria, specialmente dopo la rivoluzione francese. Per prima cosa impose a tutti i maestri di religione di tenersi strettamente alle Confessioni di fede, poi sottomise la stampa alla censura ecclesiastica. Ad un governo animato da idee così grette e da un pietismo così esagerato doveva spiacere la filosofia di Kant; sicchè non poteva tardare a sorgere un conflitto.

Kant, dopo aver pubblicata la sua *Critica della Ragion pura*, si diede a svolgere specialmente la filosofia pratica, che più gli stava a cuore. E così nel 1785 pubblicava la *Metafisica dei costumi*, nel 1788 la *Critica della Ragion pratica*, finalmente nel 1792 la prima parte della sua Filosofia della religione sotto il titolo: *Vom radicalen Bösen in der menschlichem Natur in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft aufgenommen.* Ora, quando apparve questo scritto, la Censura di Berlino pur mostrando che esso non le piaceva, concesse l'*imprimatur*, notando che *solamente* i *dotti profondi leggono* gli *scritti di Kant*; ma, venuta la seconda parte, lo rifiutò. Però, secondo una legge tedesca, si poteva sempre stampare un libro riguardante argomenti religiosi, quando esso avesse ottenuta l'approvazione d'una facoltà teologica. Kant potè aver tale approvazione dalla facoltà di Konisberga; e così nel 1793 uscirono le quattro dissertazioni religiose stampate in questa città. Il Governo di Berlino ed il Re stesso personalmente furono di ciò sdegnatissimi. Kant era già allora nell'età avanzata di settant'anni, il suo nome era già celebrato per tutta la Germania, e in quasi tutte le Università s'insegnavano le sue dottrine. Ma la rabbia clericale, quando s'accende, non è minore fra i protestanti che fra i cattolici; e senza avere alcun riguardo all'età ed al nome di Kant, l'onnipotente ministro Wöhlner fece proibire a tutti i professori di leggere sul libro di Kant, e ad un tempo spinse il debole Re a mandare a questo un *ordine di Gabinetto*, nel quale Kant era accusato di aver mancato a' suoi doveri verso la gioventù ed il governo, perchè aveva alterati gli insegnamenti del Cristianesimo e ne aveva abbassato il valore. E a questo ingiusto rimprovero si aggiungeva la minaccia che quando fosse stato *renitente*, dovesse aspettarsi infallibilmente *degli spiacevoli provvedimenti (unangenehme Verfürgungen).*

Kant rispose alla lettera del Re con molta calma e dignità, difendendo francamente la sua condotta ed i suoi scritti e ad un tempo i diritti della scienza e dell'insegnamento; ma come egli non voleva nè smentire le proprie dottrine da lui, anche di fronte al Re, affermate, nè fare il ribelle, concludeva la sua lettera promettendogli, *quale suo suddito fedele (als treuer Unterthan)*, che per non dare alcun sospetto, non avrebbe più scritto nè insegnato *cose attinenti alla religione naturale o rivelata.*

Questi *fatti* avvenivano nell'ottobre del 1794 (1) e non erano del tutto inaspettati, sapendosi quanto fossero invise al governo le dottrine di Kant e i loro seguaci; tantochè era perfin corsa voce che Kant sarebbe stato destituito (2).

Il carteggio ora publicato ci mostra con quanto coraggio e magnanimità Kant si preparasse ad ogni evento, risoluto a non venir meno alla sua coscienza.

Nessun dubbio però che questi fatti turbarono profondamente l'animo suo e peggiorarono la sua salute, che già poco dopo il '90 aveva cominciato a declinare. Però, malgrado la tarda età e la salute così indebolita, egli ebbe la fortuna di sopravvivere a quel re bigotto e reazionario, che ebbe per suo successore nel 1797 Federigo Guglielmo III. Questi, dotato di uno spirito più liberale e più illuminato, revocò subito gli editti contrarî alla libertà del pensiero, emanati dal suo predecessore, e Kant potè ristampare liberamente la sua filosofia della religione e render pubblico il carteggio con quel re, ch'egli aveva prima fatto conoscere soltanto ai più intimi.

Ma Kant non potè a lungo godere della maggiore libertà concessagli dal nuovo re; in quell'anno stesso in cui questi saliva al trono, Kant, già indebolito per l'età e la salute, abbandonava la cattedra occupata per tanti anni con tanto splendore; e benchè per qualche tempo continuasse ancora a scrivere e pubblicare, pure le forze gli andavano, specialmente verso l'800, sempre più mancando, sicchè alla fine del 1803 egli già era caduto in un'estrema debolezza e al 24 febbraio dell'anno seguente, due mesi prima di compiere l'80° anno, conscio di sè, rendeva serenamente lo spirito.

---

(1) V. il già citato *carteggio*, vol. 2°, pp. 506-508.
(2) Id., pp. 493-497.

2. — Se togliamo le amarezze cagionate a Kant negli ultimi anni della sua vita dall'intolleranza di un governo pietista, egli non poteva avere, in tempi così fortunosi, passati tra la guerra dei sette anni, la rivoluzione francese e le conquiste di Napoleone, una vita più tranquilla e più avventurata.

Quantunque nato in umile stato, egli potè avere una completa istruzione nella sua stessa città nativa, e appena ottenne la facoltà d'insegnare nell'Università, nella quale era stato allevato, vide accorrere al suo insegnamento molti scolari, ed egli lo continuò per più di 40 anni senza gravi perturbazioni e circondato fino all'ultimo dall'affetto e dall'ammirazione degli scolari, i quali, allorchè egli abbandonò l'insegnamento, gli rivolsero un inno di gloria, nel quale era detto l'uomo più grande e messo al disopra di Platone e di Newton (1).

E per verità pochi uomini di scienza poterono del loro vivente godere di tanta celebrità quanto Kant. Specialmente dopo la pubblicazione della sua dottrina morale, egli diventa un vero sovrano intellettuale, è considerato come fondatore d'una nuova religione, come l'uomo che finalmente è venuto a conciliare la scienza colla fede, la moralità colla religione. È stata un'ottima idea la pubblicazione delle lettere indirizzate a Kant, poichè ci fanno chiaramente conoscere come egli appariva a' suoi contemporanei e come ne era considerato. Vi sono uomini che gli scrivono colle lagrime agli occhi, che si dichiarano felici di esser vissuti nel suo tempo, che a lui debbono la pace dell'anima, la risurrezione, la vita dello spirito.

Kant non era solo meritevole dell'ammirazione de' contemporanei e dei posteri per le sue dottrine, egli lo fu anche pel suo carattere. Non solamente egli dedicò tutto il suo pensiero alla filosofia, ma vi conformò intieramente la sua vita. Egli era in questa come nella sua dottrina: schietto, ordinato, metodico, tutto avendo regolato secondo norme e principii stabiliti.

Era, come s'è visto, nato di una famiglia poco agiata; ma egli seppe sempre adattarsi alle condizioni sue, senza mai ricorrere ad alcuno, e vecchio si vantava di non aver mai avuto un centesimo di debito. E quando, col suo posto e colle sue lezioni d'Università,

(1) V. il citato *carteggio*, III, 434.

potè acquistarsi una certa agiatezza e fare dei risparmi, soccorse generosamente in vita parenti ed amici e a quelli potè, morendo, lasciare una discreta sostanza.

Anche di salute non era molto forte; ma, studiando diligentemente le condizioni del proprio corpo e ad esse conformando pienamente il proprio regime, potè godere d'una vita lunga ed operosissima; del che egli a ragione si vantava, come di merito proprio, in uno de' suoi ultimi e curiosi scritti, *Il conflitto delle facoltà.*

Quantunque Kant fosse rimasto celibe e vivesse anche separato da' suoi fratelli, pure era di carattere molto socievole; anzi, tutto il carteggio già citato dimostra la bontà e semplicità del suo animo e anche una certa festività e gajezza che lo rendevano così gradito nei convegni famigliari di Konisberga.

Neanche il suo grande amore per la scienza e per la filosofia e la viva e profonda fiducia nella propria dottrina valsero a produrre nel suo animo l'*odium philosophicum* e tanto meno l'*odium theologicum*; la sua intolleranza era puramente intellettuale e teorica, non si riferiva mai alla persona, nè spegneva i suoi sentimenti di stima e d'amicizia verso i dissenzienti. In una lettera del 1797 indirizzata al Tieftrunck esclama: *Che valgono per noi tutti i lavori e le dispute della speculazione, se deve andarvi perduta la bontà del cuore?* (1).

Certamente nella dichiarazione contro la filosofia del Fichte si sente l'uomo sicuro della bontà della sua dottrina, ch'egli ormai ritiene come indiscutibile e di cui proclama il grande beneficio per l'Umanità; ma non v'è una parola che offenda la persona del Fichte. Nel suo carteggio egli si permette certamente di celiare talvolta su quei suoi discepoli che chiama *ipercritici*, come Reinhold ed il Fichte, e nella celia dà pure alle loro dottrine qualche frecciata, di cui è rimasto il segno. Ma il Fichte stesso e altri discepoli ebbero da lui prove di vera amicizia e generosità. L'Hamann, che era sovente di malumore verso Kant e ce lo rappresenta come un uomo troppo sicuro di sè e delle proprie idee, ce lo dipinge anche come disinteressato, amorevole, pronto a far del bene anche a coloro da cui aveva ricevuto dei torti. E tra cotali l'Hamann pone candidamente sè stesso.

---

(1) V. op. cit., vol. III, p. 183.

Ma la qualità più eminente di Kant era la sincerità, e a questa non meno che all'ingegno suo è dovuta la sua Critica.

Dagli scritti di Kant mal si giudicherebbe del suo insegnamento, in cui egli seguiva un metodo molto diverso. Anzitutto non esponeva direttamente le proprie dottrine critiche, ma insegnava prendendo per testo nei corsi filosofici i manuali del Baumgarten, del Meier e del Crusius; benchè li commentasse poi colla massima libertà, discorrendo di molte cose e talora anche divagando dal tema, cercando però sempre di eccitare la riflessione degli scolari e di avviarli alla scienza ed alla filosofia mediante un lavoro ed un pensiero proprio. Così egli non faceva nè vere *lezioni accademiche*, come le fanno o facevano un tempo molti professori francesi, nè lezioni scientifiche, come sogliono oggi i professori specialmente in Germania e in Italia: le sue lezioni avevano piuttosto il carattere di conversazioni suggestive. Egli stesso ha scritto e ripeteva nelle sue lezioni che la filosofia è una cosa individuale, è una *scienza del Genio*, e che quindi essa non s'insegna; ma s'insegna e si deve insegnare a filosofare. Da ciò si può vedere quanto esse dovessero essere interessanti, e noi ne aspettiamo con desiderio la pubblicazione completa che ne farà l'Accademia di Berlino, traendole dai cartolari lasciati dai discepoli di Kant. Queste lezioni getteranno una viva luce sullo svolgimento del pensiero Kantiano e sugli autori che maggiormente influirono su di lui; giacchè, mentre negli scritti egli non cita quasi mai nessuno, dalla cattedra invece egli citava di continuo gli autori che più gli erano famigliari.

Come s'è già accennato, le lezioni di Kant erano molto frequentate, specialmente quelle di antropologia e di geografia fisica. Dal carteggio dell'Hamann, di cui un figlio era scolaro di Kant, si rileva quanta fosse la difficoltà al suo tempo di trovare un posto libero nella sua scuola. L'efficacia del suo insegnamento ci viene molto vivamente descritta dal Herder, che fu pure uno de' suoi discepoli, in una delle sue lettere *per l'avanzamento della civiltà*. Noi vogliamo riportare per intiero quel passo interessante, chiudendo con esso i nostri cenni biografici intorno al grande filosofo.

“ Io ho avuto la fortuna „, scrive il Herder, “ di conoscere un “ filosofo, che mi fu maestro. Egli ne' suoi anni più floridi aveva “ la gaja briosità di un giovanetto, la quale, io credo, lo accom- “ pagna ancora nella sua più avanzata età „ (Herder scriveva questo nel 1795). “ La sua fronte aperta, formata al pensare, era

" sede di un'ilarità e di una gioia inestinguibile; i discorsi più
" ricchi di pensiero fluivano dalle sue labbra; lo scherzo e i motti
" arguti e piacevoli erano agli ordini suoi; e il suo insegnamento
" formava la conversazione più divertente. Collo stesso spirito, con
" cui egli esaminava Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume,
" ed esponeva le leggi naturali di Newton, di Keplero, dei Fisici,
" accoglieva i libri allora pubblicati di Rousseau, il suo *Emilio*,
" la sua *Eloisa*, come ogni nuova scoperta fisica; dava i suoi giudizî
" su questa e su quelli, e tutto faceva poi convergere alla cono-
" scenza genuina della natura e al valore morale dell'uomo. Storia
" degli uomini e dei popoli, storia naturale e fisica, matematica
" ed esperienza erano le fonti, colle quali egli ravvivava le sue
" lezioni e la sua conversazione; a niuna cosa che meritasse di
" esser conosciuta, egli era indifferente: nessuna cabala, nessuna
" setta, nessun interesse, nessuna vanità aveva alcuno stimolo per
" lui di fronte all'accrescimento ed alla grandezza del vero. Egli
" eccitava e costringeva piacevolmente a riflettere, ogni dispotismo
" era lontano dall'animo suo. Quest'uomo, che io nomino colla più
" grande riconoscenza e stima, è Emanuele Kant: la sua immagine
" mi sta gradevolmente dinanzi agli occhi ".

CAPO TERZO

Il periodo anticritico.

1. — Nella filosofia di Kant noi dobbiamo distinguere due grandi periodi, quello che precede e quello che segue la prima esplicita esposizione della sua dottrina critica: *Periodo anticritico* e *Periodo critico*. — Questo comincia colla dissertazione inaugurale da lui composta in occasione della sua nomina a professore ordinario e pubblicata nel 1770: *De mundi intelligibilis atque sensibilis forma et principiis*. — Però in amendue i periodi dobbiamo fare importanti distinzioni.

La denominazione di periodo anticritico è per sè del tutto vaga e negativa, ma verrà determinata coll' indicare le fasi differenti nelle quali si è venuto trasformando il pensiero di Kant.

Nella prima parte di questo periodo, la quale si può estendere sino al 1762, Kant è principalmente dominato dalla filosofia leibniziana; ed infatti viene annoverato tra i seguaci del Wolff.

In principio, come già si disse, egli si occupò principalmente di fisica e di filosofia naturale, dimostrando subito non solamente una grande larghezza e profondità di studi, ma anche una forte originalità e indipendenza di pensiero. Ai problemi logici e metafisici egli fu appunto condotto dalla necessità che a lui appariva sempre più chiara di dare a tutto il sapere, alle scienze come alla filosofia, un saldo fondamento.

Nel programma del suo corso per l' anno 1765 egli raccomanda ai giovani che, prima di filosofare e sottilizzare col ragionamento, acquistino una larga cognizione del mondo e delle cose, specialmente collo studio della geografia fisica, da lui intesa in un senso molto ampio. Però, fedele allo spirito del Cartesianesimo, egli non accenna all'importanza che per l'intento da lui voluto ha la storia delle scienze e specialmente quella della filosofia. Ma è questa una disciplina che ai tempi di Kant era appena a' suoi primordii e che da lui stesso non fu molto coltivata. Anzi in una sua lettera canzona i *Literatoren* del suo tempo, i quali, frugando nei libri antichi, volevan trovarvi tutte le moderne teorie.

Nel suo primo libro, pubblicato nel 1747, a 23 anni: *Pensieri intorno al vero apprezzamento delle forze vive*, egli esamina le dottrine del Cartesio e del Leibniz sull'argomento, e riconoscendole amendue deficienti, cerca con acute e ponderate considerazioni di correggerle, conciliando l'una coll'altra. Così si rivela già la sua tendenza ad accordare dottrine diverse con un principio ed una sintesi superiore. Nello scritto mostra una grande riverenza per Cartesio e per Leibniz; *ma essa*, dice egli stesso, *non porta il minimo ostacolo alla libertà del mio giudizio.*

Però l'opera, in cui maggiormente si mostra il valore di Kant negli studi fisici, è la sua *Storia generale della natura e Teoria del cielo,* da lui pubblicata nel 1755, nella quale egli cerca di spiegare la formazione dei corpi celesti con un'ipotesi simile a quella svolta più tardi dal Laplace.

Kant immagina che in origine tutto lo spazio sia stato occupato da una miscela caotica di una materia sottilissima, e si studia poi con molto ingegno ed originalità di mostrare, come per le semplici forze dell'attrazione e della ripulsione si vennero formando tutti gli astri. Kant vuole così spiegare il mondo colle leggi stabilite da Newton, accordandole però colla metafisica del Leibniz e col principio che il mondo non è stato immediatamente creato da Dio come noi lo vediamo, ma che si è venuto così formando secondo le sue stesse leggi.

Con ciò Kant non escludeva Dio dal mondo; ma lo riguardava sempre come la causa suprema, ritenendo che non fosse possibile in esso alcun ordine ed armonia, quando tutte le cose non avessero un fondamento comune, non fossero da una mente suprema messe in relazione e congiunte le une colle altre conforme a leggi

costanti. È questo un pensiero che vedremo ripetuto ancora nella sua dissertazione del 1770.

Come si vede, Kant cerca di accordare la spiegazione meccanica colla spiegazione teleologica del mondo, la scienza colla religione, conformandosi sostanzialmente alla dottrina del Leibniz. Ma se in questo scritto Kant mostra già una chiara coscienza delle esigenze scientifiche, le tendenze critiche vi fanno difetto, e Kant si abbandona ad ipotesi che più tardi avrebbe severamente condannate. Così egli pensa, che i pianeti siano tanto più perfetti, quanto più sian lontani dal sole, e che forse i satelliti di Giove sono come tante luci che debbono guidare le nostre anime a quella regione superiore.

Maggiore indipendenza dal Leibniz e dal Wolff rivela Kant in due altri scritti più strettamente filosofici, che pubblicò in latino, l'uno nel 1755 col titolo: *Nuovo schiarimento dei primi principii della cognizione metafisica*, l'altro nel 1756 col titolo di *Monadologia fisica*.

Noi vediamo in queste due brevi dissertazioni già trattate due grandi questioni, che sempre occuparono la mente di Kant prima e dopo la *Critica*, voglio dire la questione gnoseologica, riguardante il fondamento del conoscere e il principio di causalità, e la questione intorno allo spazio, colla quale si collega pure strettamente l'altra intorno alla natura e ai rapporti delle monadi.

Nella questione gnoseologica egli si attiene ancora in fondo alla dottrina del Wolff; ma non ne è certo un seguace molto fedele; poichè, conoscendo bene le obbiezioni ad esso mosse dal Crusius, cerca di correggerla e darvi una forma propria. Egli non ammette un principio supremo unico, o meglio riconosce in questo, cioè nel principio di identità, due differenti forme primitive ed egualmente supreme, delle quali l'una ci dà il principio di tutte le verità positive *(ciò che è è)*, l'altra il principio di tutte le verità negative *(ciò che non è non è)*. — Anch'egli però, come il Wolff, vuol ridurre a questi tutti gli altri principii e quindi anche quello di *ragion sufficiente*, che però vuole col Crusius chiamare principio di *ragion determinante*, come quello che pone o *determina* il predicato in un soggetto. E ancora in parte col Crusius distingue due di questi principii: principio di ragione antecedentemente e principio di ragione susseguentemente determinante: il primo sarebbe la *ratio essendi* o *fiendi* (principio della causa, quello che io chiamo nel mio

Corso di filosofia il principio di *condizione*), il secondo la *ratio cognoscendi* (il principio della verità, quello da me detto della *ragion sufficiente* strettamente inteso o della conseguenza logica) (1).

Vi sono in questo scritto dei cenni dai quali appare come Kant abbia, al pari del Leibniz, sentita la necessità dell'esperienza e di principii materiali per avere un sapere reale; ma sono cenni fugaci; giacchè vi prevale ancora troppo lo spirito del razionalismo cartesiano, come lo dimostra chiaramente la riduzione del principio di ragion sufficiente a quello dell'identità: con ciò infatti ammette che l'effetto è tutto contenuto nella causa, e si può riconoscere coll'analisi di questa. Siamo ai poli del Hume e anche della *Critica*; ma lo studio diligente fatto da Kant sul principio causale doveva fargliene sentire le difficoltà e spingerlo a nuove e più profonde riflessioni.

Ma oltre la differenza tra il fondamento reale ed il fondamento logico, v'è un altro punto ancor più grave al quale si vede rivolta in uno degli scritti citati, la sua mente indagatrice, ed è il contrasto fra la causalità e la libertà umana, formidabile problema che doveva essere oggetto di tanto studio nel periodo critico. Ma qui Kant, seguendo sostanzialmente il Leibniz, estende anche ai fatti interni il principio di ragion determinante, nello stesso modo che il Hume vi scorgeva la stessa uniformità di successione come nei fatti esterni; Kant poi cerca di salvare la libertà ponendo la ragione determinante nell'uomo stesso e facendo consistere la sua libertà nella facoltà di operare secondo quell'interna ragione, cioè secondo il proprio piacere o il proprio intelletto.

Maggior indipendenza mostra Kant nelle due questioni concernenti la natura dello spazio e l'attività delle monadi.

Ciascuna monade è semplice, ma è pur estesa ed occupa uno spazio, riempiendolo colla sfera della sua attività e respingendo da quella tutte le altre; perciò gli elementi dei corpi sono, secondo Kant, perfettamente elastici. Le monadi sarebbero per sè stesse invariabili e inerti, se non fossero congiunte tra di loro; perchè per tale congiunzione esse possono agire le une sulle altre e modificarsi reciprocamente i loro stati. Questa congiunzione poi tra le monadi è, secondo Kant, possibile solo perchè esse hanno un fon-

(1) V. il detto *Corso*, vol. I, §§ 48, 55.

damento comune, coesistendo tutte, in certo modo, nell'Ente supremo.

Questa teoria era molto importante e gravida di conseguenze. Kant ne traeva anzitutto la confutazione della dottrina leibniziana sull'*armonia prestabilita*; poi egli trovava in essa il solo argomento sicuro per dimostrare l'esistenza del mondo esterno e abbattere l'idealismo; giacchè, se non vi fossero oggetti esterni che agissero sulla nostr'anima, questa resterebbe affatto inerte nè avrebbe alcuna vicenda di rappresentazioni.

Ma la conseguenza più grave per lo svolgimento posteriore del pensiero di Kant concerneva l'idea dello spazio. Sappiamo come il Leibniz riguardava le idee dello spazio e del tempo come idee di semplice rapporto, esprimenti, l'una l'ordine dei coesistenti, l'altra l'ordine dei successivi; per Leibniz non esistono che enti semplici e indivisibili, perciò non si può ammettere nè uno spazio senza oggetti, lo spazio vuoto, nè uno spazio per sè divisibile e divisibile all'infinito. Ma la matematica e la fisica presuppongono e richiedono l'una e l'altra cosa. Ora Kant scrive la breve dissertazione della *Monadologia fisica* per risolvere il problema e conciliare quindi quelle due scienze colla metafisica.

Lo scritto ci prova quanto profondi fossero gli studi di Kant nella scienza fisico-matematica e specialmente nelle dottrine del Newton.

È da osservare che al tempo in cui Kant pubblicava i suoi scritti, le dottrine di Newton intorno all'attrazione e alla gravitazione non erano ancora così universalmente conosciute od accettate nel pubblico e nelle scuole come oggidì. Kant allora coll'esporle e difenderle non faceva dunque un semplice esercizio scolastico, ma una vera opera scientifica.

Ma Kant, pur accettando le teorie newtoniane, abbandona mal volentieri le scuole dei filosofi. Nella prefazione dell'ultimo opuscolo mentovato egli cerca già una via di mezzo fra gli Empirici e i Razionalisti e, mentre a questi raccomanda di non introdurre nulla di arbitrario nella scienza della natura nè di tentarvi alcunchè *senza l'appoggio dell'esperienza e l'interpretazione della geometria (absque experientiae suffragio et sine geometria interprete)*, agli altri dice che, quando si ammetta soltanto ciò che è immediatamente dato dall'esperienza, non si troverà mai l'origine ed il fondamento delle leggi naturali. Perciò egli non vuole che neppure

negli studi naturali sia abbandonata la metafisica, che egli riguarda come la loro face.

Kant dunque in fondo accetta ancora la dottrina leibniziana, cercando solo di adattarla alle esigenze della fisica matematica. — Infatti egli ammette che lo spazio non è una sostanza, ma un certo fenomeno della relazione esterna delle sostanze; riconosce la semplicità delle monadi, ma ammette la divisibilità infinita dello spazio, perchè la divisione di questo non ci dà alcuna divisione sostanziale; e così, senza romperla del tutto colla metafisica leibniziana ed anzi in punti essenziali accordandosi ancora con essa, spiega le leggi dell'attrazione e della ripulsione stabilite da Newton, ammettendo che lo spazio sia, come vedemmo, occupato dall'attività delle monadi; e quindi, secondo il grado variabile di quest'attività, cerca di spiegare la diversa densità dei corpi e i loro moti, senza ammettere, come Newton, lo spazio vuoto.

Non credo quindi, che Kant, come sostiene qualche interprete, abbia, almeno rispetto all'idea dello spazio, scosso già in questo primo periodo ogni dipendenza dalla metafisica leibniziana. Tutto immerso in questa e nello studio di Newton, egli non giunge neppure alla soluzione critica che del problema dell'infinità e dello spazio aveva già data il Locke; ma, vivamente convinto della verità delle leggi newtoniane e attaccato alla metafisica delle scuole, egli, prima di sacrificar questa a quelle, si studia di conciliarle insieme per mezzo di ipotesi ingegnose. Ma già fin d'allora, se egli non ha, come a torto afferma il Riehl, abbandonata l'idea leibniziana dello spazio, ne sente le difficoltà; le quali, insieme con quelle del problema della causa, non lascieranno quieta la sua mente, finchè questa non trovi il suo riposo nella Critica.

Il problema dello spazio e i rapporti della metafisica colla matematica sono ancora toccati in un altro breve scritto del 1758, intorno al moto e alla quiete; ma nè in questo nè tanto meno in un altro breve scritto sull'ottimismo apparso nel 1759 si vede Kant abbandonare la metafisica leibniziana. Anzi da quest'ultimo scritto si direbbe, che egli abbia indietreggiato piuttostochè avanzato nel suo svolgimento filosofico. Il che fa dire, a torto secondo me, al Fischer, che Kant non abbia inteso in questo lavoro di manifestare idee da lui in fondo accolte; sarà più giusto il dire con Orazio: *quandoque dormitat Homerus.*

2. — Ma questo sonno fu breve, o meglio fu solo apparente; giacchè se Kant dal 1756 al 1762 pubblica nulla di notevole, lo vediamo dopo quell'anno incominciare nuove e importanti pubblicazioni, le quali ci attestano che una trasformazione si era venuta operando nel suo spirito. Perciò noi col 1762 facciamo cominciare una seconda fase di questo primo periodo, fase che non chiamerò col Fischer *inglese*, ma piuttosto *sperimentale*, dando però a questa parola un senso meno rigido che a quella d'*empirico*. La fase si apre collo scritto: *Sulla falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, uscito appunto in quell'anno.

In questa fase vediamo Kant inclinare verso la filosofia empirica inglese e talora persino verso uno scetticismo speculativo; ma egli non giunge ad una dottrina positiva e determinata, perchè la sua mente è ancor piena di dubbi e di oscillazioni: in ognuno dei sistemi dominanti vede del falso e del vero; quindi non può abbracciarne nè lasciarne alcuno definitivamente; finchè in ultimo egli non giungerà a rendere ad ognuno la sua ragione, accordandoli tutti in un sistema superiore.

Nello scritto accennato Kant vuol ridurre tutte le figure del sillogismo alla prima, mostrando come le altre non possano concludere senza trasformarsi in questa per mezzo di una conversione dei giudizi. Secondo lui dunque il sillogismo od ogni raziocinio deduttivo è fondato su meri concetti e non fa che concludere di un soggetto un predicato che già prima si è riconosciuto come compreso in un altro suo predicato, consiste insomma nell'affermare il predicato di un predicato.

Kant, ridotto così il raziocinio a un giudizio mediato, ripone nel giudicare la vera facoltà conoscitiva, il carattere dell'intelligenza umana (1): senza il giudizio non si può avere un concetto distinto, come senza il raziocinio, che da esso deriva, un concetto compiuto.

Ora si può vedere, come questo modo di riguardare il giudizio e quindi la sillogistica potesse diventare, insieme ad altri, un eccitamento posteriore alla *Critica*.

Ausonio Franchi ha mostrato giustamente nella sua *Teorica del giudizio* che la ricerca di Kant, *come siano possibili i giudizi*

(1) V. il mio *Corso di Filosofia*, I, 13ª ed., §§ 55-57.

sintetici a priori, si riduce a cercare come siano possibili i concetti, e concetti valevoli per la realtà, *a priori*. Ora, finchè non si hanno tali concetti non si potranno neppure formare giudizi nè raziocini valevoli intorno alla realtà. E sebbene di tale idea Kant non abbia ancora in questo scritto una coscienza molto chiara, tuttavia già essa gli aleggia nella mente. Essa è quella che gli fa riconoscere la sillogistica come inetta a cogliere il reale, non avendo essa per sè sola che un valore meramente formale, cioè quello di semplice esplicatrice dei concetti. Laonde non è a meravigliarsi delle frecciate che già qui vengono scagliate da Kant contro di essa e contro il dogmatismo scolastico che con essa pretendeva di conoscere la realtà. Perciò egli chiama la sillogistica un'*Atletica dei dotti* ove la verità poco guadagna; il dogmatismo: un colosso dai piedi di creta; e le sottigliezze logiche: inutile ciarpame *(unnütze Plunder)*. E quasi fosse uno scettico, conclude che la mente umana, o si fa a scavare *(grübeln)* e non trova che inezie, o si rivolge ad oggetti troppo alti e fabbrica castelli in aria.

A questa pubblicazione ne tennero dietro nel 1763 ben tre altre notevolissime, nelle quali si vede Kant allontanarsi sempre più dal dogmatismo leibniziano. Il primo è il *Tentativo di introdurre il concetto delle quantità negative in filosofia (Weltweisheit).*

Dato un concetto, non si può di esso ad un tempo affermare e negare lo stesso predicato; in ciò vi sarebbe contraddizione od opposizione *logica*; e il risultato sarebbe nulla, un *nulla*, come dice Kant, *negativo*.

Ma, oltre quell'opposizione ve n'è un'altra, cioè l'opposizione *reale*, per la quale due predicati si escludono da un medesimo soggetto, senzachè l'uno sia il contradditorio o la negazione dell'altro; come piacere e dolore, credito e debito, attrazione e ripulsione, ecc. Nella prima opposizione i termini si oppongono come *A*, *non A*; nella seconda come due quantità, di cui l'una sia positiva, l'altra negativa, cioè come $+ A$ e $- A$. Amendue questi termini sono positivi, presi ciascuno in sè; ma l'uno è negativo rispetto all'altro; e il risultato della loro opposizione non è il nulla negativo, una contraddizione, un impensabile, ma qualche cosa *(Etwas)*, un *nihil privativum, repraesentabile* $= 0$; perchè nello zero non vi è contraddizione. Così da due impulsi eguali in senso opposto non abbiamo il nulla, ma la quiete, che è qualche cosa.

A tale distinzione, importantissima per le sue ricerche gnoseologiche, Kant fu certamente condotto anche da certe idee metafisiche che già erano state suscitate in lui dagli studi fisico-matematici e dalla dottrina di Newton intorno all'attrazione e la ripulsione, idee che connettendosi strettamente col rapporto di causalità, dovevano condurlo, come già si vede in questo scritto, a proporsi chiaramente il problema che la concerne.

Secondo questa vaga metafisica di Kant, ogni cosa avviene nel mondo per quell'opposizione reale; perchè nulla cambia in esso, se qualche cosa non cessa e non se ne produce un'altra opposta. E ciò non avviene solo nel mondo materiale, ma, come insegnerà poi più esplicitamente l'Herbart nella sua teoria sulla lotta delle percezioni, non può scomparire dalla coscienza una percezione se non se ne produce una opposta.

Da questa sua dottrina Kant trae due principii che a lui stesso non paiono del tutto chiari, ma di cui riconosce giustamente la grande importanza, prevenendo essi il principio fondamentale della fisica moderna intorno alla conservazione della forza ed all'equivalente meccanico del calore. Kant, dunque, insegna che in tutti i mutamenti delle cose non cresce nè diminuisce la somma del Positivo, quando si addiziona tuttociò che è in accordo e si sottrae tuttociò che è in opposizione reale con esso; e che il Positivo e il Negativo (reale) sottratti l'uno dall'altro danno un risultato = 0.

Ma come sono possibili i cambiamenti nel mondo? Abbiam veduto dallo scritto precedente come, dato un concetto e quindi un giudizio, possiam trarre mediatamente altri giudizi in quello implicati, ed escludere dal soggetto tutti i predicati contradditori a quelli affermati. Per far ciò basta l'uso del principio di identità. Ma nei cambiamenti e nell'opposizione reale questo non basta più. Com'è possibile, si chiede Kant, ossia come si spiega che, posta una cosa, sia anche posta o tolta qualche altra cosa simile o diversa? Il principio di identità non mi dà che un fondamento logico, ideale; mentre qui è necessario un fondamento reale: *causari non est sequi.*

Kant distingue questa sua dottrina da quella del Crusius, che pur aveva accettata o quasi nella dissertazione del 1755 sui *Principii metafisici,* osservando come il Crusius confonda il fondamento ideale col fondamento della cognizione ritenendo che da un fondamento reale, quando è conosciuto, si possa derivare logicamente

il suo effetto. Invece, dice Kant, il fondamento reale, quale lo intendo io, non può mai diventar logico; perchè da esso non posso mai derivare col solo pensiero, ossia per via di identità, l'effetto. — Come posso dunque fare una tale derivazione?

Così Kant giunge alla questione, che si era già fatta il Hume. Ma è facile vedere la differenza grande tra l'uno e l'altro. Kant non nega il rapporto espresso dal fondamento reale, anzi lo ripone tra i *concetti veri* (v. l'*Allgemeine Anmerkung*); e mentre lo trova inesplicabile, non ne cerca, come il Hume, una spiegazione psicologica, ma logica e obiettiva. Dalle sue considerazioni il Hume trae la conseguenza che il rapporto causale ha un fondamento meramente subiettivo; mentre Kant non dubita che esso valga per gli oggetti, ma vuole mostrarne la possibilità, trovarne la spiegazione. Così il risultato dello scritto è meramente negativo: Kant si trova in una condizione analoga a quella di Cartesio, quando questi intraprendeva le sue cogitazioni sul metodo, o a quella di Socrate quando diceva *scio me nihil scire*; e Kant pure confessa la debolezza della sua penetrazione (*ich mache kein Geheimniss aus der Schwäche meiner Einsicht*: ibid.).

Però è facile scorgere come coi metafisici dogmatici egli l'abbia rotta definitivamente; benchè non si debba, come si fa da qualche storico, schierarlo fra gli Empiristi e i seguaci del Hume. La sua mente è ancora piena di incertezze, ma tutta occupata ed ansiosa di trovare una nuova dottrina. Egli stesso ci dice di aver fatto una lunga meditazione sui nessi causali, della quale avrebbe un giorno esposti i risultati. Frattanto egli ammonisce i Metafisici i quali non vedono limiti al loro sapere, di considerar bene i loro metodi per riconoscere fin dove essi possono giungere. In una maniera molto più viva che non nello scritto precedente egli manifesta così la sua sfiducia verso la metafisica del suo tempo e la necessità di una grave riforma. Ci parla di una *falsa metafisica*, di un *Gelehrter Unsinn* (dotta stoltezza) ed invita i metafisici, che pretendono di saper tutto, a risolvere i suoi dubbi su certe cose che si ritengono le più note.

Il secondo scritto pubblicato nel 1764, ma già presentato nel 1763 all'Accademia di Berlino per un concorso, ha per titolo: *Ricerca sulla evidenza dei principii della Teologia naturale e dell'Etica.*

Kant vi manifesta verso la metafisica i medesimi sentimenti e le medesime idee. Anche qui egli esprime verso gli studi mate-

matici e fisici una fiducia maggiore che non nei metafisici. Dalla fisica spera grandi progressi, perchè essa ha saputo servirsi dei concetti della matematica senza seguirne il metodo sintetico, attenendosi invece all'analitico quale è richiesto dalla natura sua.

Ora Kant, accostandosi alla filosofia inglese, dice che il medesimo deve fare la metafisica. E come nello scritto precedente egli, dopo aver dichiarato vano e fallace il tentativo di introdurre in questa il metodo della matematica, si studia però di provare in qual modo si possono ad essa applicare i suoi concetti, qui cerca invece di provare che la filosofia deve seguire, come la fisica, il *metodo sperimentale*, servendosi dell'esperienza interna, come la fisica fa dell'esterna (1). È impossibile nella filosofia il metodo matematico, perchè, mentre la matematica tratta di un oggetto omogeneo com'è la *quantità*, la metafisica ha per oggetto le qualità, che sono di una moltiplicità infinita; e mentre la prima ha pochi concetti semplici, da cui poi essa trae i suoi oggetti e li determina con definizioni sintetiche, rappresentandoli nelle loro universalità ma con segni in concreto, la filosofia ha innumerevoli concetti semplici ed insolubili, non può rappresentarsi i suoi oggetti nella loro universalità se non con segni in astratto, nè determinarli se non *a posteriori* con definizioni analitiche, i cui elementi le debbono essere dati dallo stesso reale. Dal non aver posto mente a queste differenze, dall'aver voluto speculare con un metodo matematico nacquero metafisiche ardite, di cui però lo splendore non promette nulla per la loro durata; sicchè finora, dice Kant, una vera metafisica non s'ebbe ancora. Perchè sorga, anche egli vuole come Locke e Hume, che essa non determini il reale fondandosi su definizioni e su concetti astratti, ma su principii materiali dati dall'esperienza e certi immediatamente. Più tardi scriveva le medesime cose in alcune sue lettere al Lambert, col quale, come risulta da quel poco che noi dicemmo parlando di questo filosofo, Kant si trovava, durante questo periodo, in grandissimo accordo. L'uno e l'altro infatti vogliono coll'analisi trovare i principii o i concetti semplici e fondamentali, siano essi formali

---

(1) V. 2ª *Trattazione*, verso la fine, e il *Programma delle lezioni* pel semestre invernale 1765-66.

o materiali (1); perchè, quando si siano trovati gli uni e gli altri, si potrà formare sinteticamente una vera metafisica. — Essi volevano insomma dare a questa scienza un fondamento analitico o positivo, come oggi si direbbe, e poi svolgerla e ordinarla con una sistemazione sintetica. E sebbene Kant affermasse che si era ancor molto lontani dall'uno e dall'altro intento, tuttavia egli non mostrava d'aver perduta ogni fiducia. Egli era allora ugualmente distante dal dogmatismo e dalla Critica; benchè di questa nei due scritti mentovati si scorga qualche indizio, come quando Kant attribuisce alla metafisica l'ufficio di esaminare i primi fondamenti del conoscere, quando vuole che anzitutto si ricerchi e determini l'estensione del sapere, ecc.

Una mescolanza singolare di dogmatismo, di tendenze critiche ed empiriche si trova nel terzo degli accennati scritti pubblicato nel 1763 col titolo: *Sull'unico fondamento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio.* Il quale scritto mostra quanto la mente di Kant si agitasse per soddisfare tutte le esigenze dello spirito conciliando gli opposti sistemi. Un nuovo e profondo pensiero sembra volersi sprigionare dalla sua mente; ma non è ancora maturo, ed Egli non ne ha chiara coscienza; da ciò non poche contraddizioni e un'esposizione sovente disordinata e tumultuaria. Era la lotta di un grande ingegno con sè medesimo. — Ma già in questo scritto appaiono chiaramente alcuni principii critici.

Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio possono avere due fondamenti, l'uno nel possibile, l'altro nel reale; e come tanto nell'uno quanto nell'altro caso si possono fare in due modi, così abbiamo quattro pretese dimostrazioni dell'esistenza di Dio, che sono le seguenti:

1° Si parte dal concetto stesso di Dio, dalla sua possibilità cioè, per concluderne la realtà.

2° Partendo dall'assoluta necessità che qualche cosa sia possibile, si conclude l'assoluta necessità di un reale, di Dio.

3° Da che qualche cosa esiste, si conclude alla esistenza di un qualche cosa che esiste per sè, e poi da questo concetto dell'esistere per sè si traggono tutti i predicati divini.

---

(1) V. specialmente 3ª *Trattazione*, § 3.

4° Dall'esistenza del mondo e dalla sua natura (dal suo ordine, dalla sua bellezza, ecc.), si conclude l'esistenza e insieme la natura personale di Dio.

Di questi argomenti Kant non riconosce come legittimo assolutamente se non il secondo, e rifiuta gli altri tre, pur concedendo un qualche valore al quarto. Nell'accettazione del secondo argomento egli è ancora dogmatico, mentre nell'esame degli altri tre appaiono chiaramente le tendenze critiche.

Nel combattere il primo, che è l'argomento ontologico di S. Anselmo, modificato poi in diverse guise da Cartesio e da Leibniz, Kant svolge una dottrina già accennata dal Locke e che, da lui poi sempre mantenuta, farà parte principalissima della sua filosofia critica. Kant confuta il famoso argomento, osservando, come non si possa mai derivare l'esistenza di un essere dal suo concetto, che è affatto indipendente da essa; perchè l'esistenza, anzichè essere predicato dell'oggetto, designa un atto del nostro spirito che lo pone affermandone la realtà.

Nè ha maggior valore il terzo argomento: da ciò che esiste semplicemente non si può concludere l'esistenza di un essere necessario, di un essere unico, sapientissimo, ecc. In questa confutazione Kant è tutto pieno dello spirito del Hume, non rigetta il principio di causa, ma ha dei dubbi e degli scrupoli intorno al suo uso, e, al pari del Hume, crede che anche volendo salire dal mondo a Dio come a sua causa, non si potrà mai riporre in questa più di ciò che troviamo nel mondo stesso.

Molto più indulgente è verso il quarto argomento: ma anche questo non è una prova rigorosa. Dalle meraviglie del mondo si potrà concludere l'esistenza di un suo Autore di incomprensibile grandezza; ma non possiamo dimostrare, che questo poi sia il perfettissimo degli esseri, che sia cioè Dio e l'unico Dio. Tuttavia, dic'egli, quest'argomento è vecchio quanto il mondo e durerà quanto esso, perchè risponde alle tendenze più vive del nostro sentimento e della nostra fantasia. Esso sarà sempre l'argomento prediletto dai più, perchè il secondo, che è l'unico che concluda rigorosamente, è troppo astruso. Ma Kant, che nella sua *Critica* rigettò anche questo argomento, non mostra neppur qui di dargli una grande importanza; e da ciò forse quella sentenza notevolissima: *Gli è assolutamente necessario che altri si persuada dell'esistenza di Dio; ma non è ugualmente necessario che egli se la dimostri.* Anche nello scritto già prima

mentovato *Sull'evidenza dei principii teologici e morali*, egli espone questo argomento come vero; ma in modo da lasciarci scorgere quanto si vadano già infiacchendo nella sua mente le convinzioni dogmatiche. Però, non essendo egli ancor giunto alle dottrine della *Ragion pratica*, quell'argomento gli era necessario per giustificare, come filosofo, la sua credenza in Dio.

Egli aveva dimostrato come non si possa argomentare nè dall'esistenza di esseri contingenti quella di un Essere necessario, nè da un concetto, che è per sè un puro possibile o pensabile, l'esistenza di alcuna cosa. In ciò appare chiarissima la distinzione già fatta da Kant tra fondamento ideale e fondamento reale. Ma, ciò posto, sorgeva una grande difficoltà per dare una prova metafisica sicura dell'esistenza di Dio. Non potendo fondarsi sullo stesso concetto di Dio nè sull'esistenza delle cose contingenti Kant cerca il punto d'Archimede nel concetto puro del possibile. È impossibile che niente esista, perchè in tal caso sarebbe tolta anche ogni possibilità d'esistere. Qualche cosa esiste dunque necessariamente, ed esistendo come fondamento d'ogni possibilità, deve raccogliere in sè la massima realtà, aver tutte le perfezioni e quindi anche intelligenza e volontà.

In fondo quest'argomento si basa sull'esistenza del pensiero e sulla conseguente necessità di un pensabile e quindi di un possibile, di cui si deve trovare il fondamento in un qualche cosa che esiste necessariamente. Ma se con esso si può pretendere di dimostrare che esiste necessariamente un qualche cosa, ossia che esiste necessariamente e in genere il reale (1), non si prova che questo reale sia Dio, sia un Ente perfettissimo, personale, ecc.

E pare che lo stesso Kant senta già le difficoltà di questo argomento artifizioso che egli doveva rifiutar più tardi; poichè nè vi si ferma a lungo nè mostra un grande calore a persuadere gli altri della sua verità. Del resto è così astruso, anche secondo Kant, e così sforzato, aggiungiam noi, che difficilmente potrebbe

(1) Più che oggetto di dimostrazione io riguardo però questo principio come un naturale e necessario presupposto del nostro pensiero, V. mio *Corso*, 13ª ed., vol. I, § 46.

persuader altri dell'esistenza di Dio se già non ne è persuaso per altre ragioni.

3. — Ma l'opposizione di Kant contro la metafisica dogmatica va crescendo e tocca il suo punto più alto nello scritto del 1766: *I Sogni di un visionario spiegati per mezzo dei sogni della Metafisica.*

Chi non ha letto di Kant altro che la *Critica della Ragion pura*, e son moltissimi, non ha certo un'idea esatta del suo ingegno e del suo carattere, ritenendolo bensì di mente liberissima, ma sempre troppo scolastico e astruso nello svolgimento e nell'esposizione delle sue idee. Ora, se egli è tale nella *Ragion pura* e anche, benchè in grado minore, nella *Ragion pratica*, ciò dipende dalla novità della dottrina critica e dalle sue intrinsiche difficoltà. E come egli era sincerissimo e non cercava di nascondere o palliare queste difficoltà, di alcune delle quali egli stesso confessava di non aver potuto venire del tutto in chiaro, era troppo naturale che in certi punti delle sue *Critiche*, e specialmente della prima, cadesse nell'oscuro e nello stentato. Ma ben altro è il caso dello scritto indicato, che è quasi un lavoro d'occasione. In esso Kant, abbandonandosi allo spontaneo corso delle sue idee, scrive con stile facile e vivo, con motti piacevoli e pungenti arguzie, e talora anche con eloquenza.

Era sorto a' suoi tempi nella Scandinavia un uomo strano, Emanuele Swedenborg, il quale pretendeva, come i moderni Spiritisti, di poter evocare le anime dei trapassati e conversare a piacimento con esse. Intorno a lui si diffondevano in Germania le storie più singolari e meravigliose, ed egli stesso pubblicò in latino molti volumi per narrarvi le sue visioni. Kant s' interessò vivamente alla cosa, procurandosi con grave spesa, da lui più tardi deplorata, quei volumi.

Saputosi ciò, molti vollero sentire il suo avviso intorno quel visionario. Ed egli, dopo aver scritto ad una signora una lettera sull'argomento, che è stampata nelle sue Opere, si risolse, per liberarsi, come dice egli stesso, da quell'importunità, a pubblicare il libro sopra indicato, nel quale diede al soggetto uno svolgimento che nessuno si sarebbe aspettato.

A Kant, fattosi allora sempre più avverso alla Metafisica dogmatica, parve di trovare una grande analogia fra i sogni del

visionario Swedenborg e le dottrine dei metafisici. In una lettera al Mendelsohn (8 aprile 1766), egli scrive di essersi sempre vivamente interessato per quelle visioni e per la metafisica, della quale però, egli soggiunge, io non godo molto i favori.

È innegabile che in questo libro e nella citata lettera al Mendelsohn, che ne è uno schiarimento, Kant si accosta moltissimo in alcuni punti al Hume; ma non mi pare che, come vuole il Fischer, egli possa esservi riguardato come un suo seguace o come uno scettico.

Il pensiero principale di Kant in questi scritti si può a mio avviso riassumere così:

Kant non nega il rapporto di causa e di effetto, ma dichiara che non si può colla pura ragione riconoscere mai, come una cosa possa esser causa di un'altra e aver la facoltà di produrla; perciò non valgono raziocini puri a scoprire *(erfinden)* le forze primitive, i rapporti fondamentali di causalità; ma questi ci debbono esser dati dall'esperienza, senza della quale non possiam neppur riguardarli come possibili, ma soltanto come chimerici *(erdichtet)*, e tali che intorno alla loro realtà non si può nè affermare nè negar nulla (1).

Kant applica queste sue idee alla questione suscitata dalle visioni dello Swedenborg, cioè: se le anime possano esistere separate dal corpo ed apparire nello spazio senza l'impenetrabilità. Per risolvere tale questione scientificamente, dice Kant nella lettera a Mendelsohn, noi dovremmo conoscere il rapporto fondamentale dell'attività dell'anima col mondo esterno, rapporto di cui l'unione col nostro corpo è un caso particolare. Ma Kant dice che tale cognizione ci è negata e, preludendo alle sue future antinomie, soggiunge che quella è una delle tante questioni, in cui si può, sottilizzando, sostenere il pro e il contro: il che egli si dichiara pronto a fare con qualunque filosofo, usando di quell'abilità che hanno i dotti di provarsi vicendevolmente la loro ignoranza. — Nel problema capitale della causalità Kant ha dunque in questo scritto abbandonato esplicitamente e definitivamente il dogmatismo dogmatico; ma egli non dice, come il Hume, che dovendo tutte le idee, per aver valore objettivo, venirci dall'esperienza, non possa aver tale valore l'idea di causa, che dall'esperienza non ci è data: Kant

(1) V. specialmente la citata lettera e la Parte III, cap. III, *Dei Sogni*.

anzi ritiene che i fatti non si possano spiegare se non per mezzo dei loro rapporti primitivi o fondamentali; e sebbene creda che questi si debbano derivare dall'esperienza e in sè siano inesplicabili, non li riduce mai a semplici rapporti di successione. Con un esempio analogo a quelli recati dal Hume, Kant dice: " io so che il mio volere muove il mio corpo: ma non ne vedo il perchè; ciò è per me tanto incomprensibile, come se invece si movesse la luna ", ma con ciò non nega che il volere muova il braccio.

Però questa teoria di Kant si trovava, nella questione dell'anima, in viva contraddizione colle esigenze morali, col dogma dell'immortalità.

Nel combattere contro questa difficoltà Kant mostra per la prima volta chiaramente la sua tendenza a separare la Morale dalla Metafisica, rendendo quella indipendente da questa: tendenza che condurrà alla divisione della Ragion pratica dalla teorica, e produrrà incalcolabili conseguenze nella scienza e nella civiltà tedesca.

Negli scritti precedenti Kant si era accostato nella Morale ai filosofi inglesi, fondandola sopra un sentimento; qui invece ci parla di una *fede morale*. La metafisica non può, dic'egli, dimostrare l'immortalità dell'anima; ma a me preme, soggiunge, non già di provarla ad un uomo per renderlo onesto, bensì di renderlo onesto per l'onestà stessa; giacchè allora egli sarà già, senza prove metafisiche, convinto dell'immortalità.

" Del resto ", conclude Kant umoristicamente il suo scritto geniale, " ci conviene aspettare a risolver certe questioni quando andremo al di là; ma, come probabilmente il nostro destino nella vita avvenire dipenderà dal modo con cui ci saremo condotti in questa, così possiamo finire col motto che Voltaire mette in bocca al suo Candide: *lasciateci cercare la nostra felicità, andare in giardino e lavorare* ". Lasciamo cioè in disparte, vuol dire Kant, codeste questioni trascendenti, che non abbiam bisogno di risolvere.

Non si deve però credere che Kant voglia togliere alla metafisica ogni valore, quantunque sia innegabile che il concetto di essa in questo scritto e in altri è molto oscillante. Ora egli la considera nel significato comune come una scienza del reale, come la scienza che indaga gli elementi fondamentali delle cose, e in tal caso egli vuole che anch'essa si fondi sull'esperienza; ora invece, seguendo la sua tendenza critica, vuol attribuire alla metafisica l'ufficio di esaminare la scienza stessa del reale, di determinare

cioè i *dati* necessari per la soluzione dei problemi scientifici. E così, accostandosi al Locke, dice la metafisica *una scienza dei limiti della ragione umana* (2ª parte, 2° capo in fine). In una lettera al Mendelsohn Kant, mentre esprime il suo amore costante per la metafisica, dice che però le vuol togliere la sua veste dogmatica *(das dogmatisches Kleid)*, soggiungendo che si sta occupando di ciò e che è giunto già a vedute importanti.

Dei metafisici dogmatici scrive allo stesso Mendelsohn, che la loro fecondità gli fa stomaco, e che la vede con un certo odio *(mit einigem Hasse)*. E infatti si burla di loro senza pietà, dicendo che il loro regno è, come pei visionari, quello delle ombre, nel quale solo la Santa Sede di Roma ha provincie produttive; e che come Tiresia per poter vedere il futuro dovette diventar cieco, così essi per voler speculare intorno al sovrasensibile, non han più occhi per il sensibile; per il che si potrebbe ripeter loro ciò che il cocchiere di Ticone Brahe disse un giorno a questo: *Voi ve ne intenderete bene delle cose del cielo, ma qui in terra siete un pazzo.* Kant li chiama anche qui (e nomina Wolff e Crusius) *costruttori d'edifizi aerei (Luftbaumeistern)*, soggiungendo che ognuno si fabbrica il proprio mondo, appunto come si fa quando si sogna; mentre l'esperienza, come la veglia, ci fa trovare in un mondo comune.

Ma, non ostante queste celie contro i dogmatici, Kant era allora in uno de' momenti più seri della sua vita. Abbiam già veduto la capitale importanza che egli dava alle questioni morali, pur così strettamente legate colle metafisiche, ed egli anche per la soluzione di queste si era messo in quella stessa condizione d'animo colla quale Cartesio iniziava la sua filosofia: " Io ho, scrive Kant, purificata " la mia anima da ogni pregiudizio, io ho distrutto in me ogni " cieco assenso..... Ora per me nulla preme, nulla è onorevole, se " non ciò che entra per una via sincera in uno spirito tranquillo " e aperto ad ogni ragione ".

Appare chiaramente in questo passo la perfetta sincerità di Kant verso sè stesso, quella veracità di cui già abbiamo parlato e di cui notiamo la mancanza in alcune dottrine di effimera celebrità, che paiono profonde perchè sono incomprensibili, e sono incomprensibili perchè non contengono un vero pensiero, ma una lustra, una costruzione puramente fantastica o verbale.

4. — L'ultimo scritto del periodo anticritico è la breve memoria *Intorno al primo fondamento della distinzione dei luoghi* (Gegenden) *nello spazio.*

Kant aveva negli scritti precedenti riguardato col Leibniz lo spazio come un complesso di rapporti, come la coordinazione degli oggetti sensibili; in questo invece sostiene che lo spazio deve avere una realtà sua propria; perchè ci sono oggetti da lui detti *Gegenstücke* (oggetti simmetrici, contrapposti) i quali benchè perfettamente simili l'uno all'altro, come sono i guanti delle due mani, tuttavia non possono scambiarsi l'uno coll'altro. È questo un argomento che anche nel periodo critico Kant rivolse sempre contro la dottrina leibniziana dello spazio.

Con questo scritto si chiude il periodo anticritico, perchè colla pubblicazione immediatamente successiva, cioè colla dissertazione del 1770, Kant inizia appunto sulla questione dello spazio e del tempo, il suo procedimento decisamente critico, del quale già abbiamo i prodromi nello scritto citato, come abbiamo i prodromi dell'esame critico della causalità nei *Sogni di un visionario.*

In tutto il periodo anticritico vediamo la mente di Kant travagliata dalle difficoltà che viene scoprendo nell'idea dello spazio. Nello scritto del 1756 sulla *Monodologia fisica*, egli si studia di vincere gli ostacoli che alle spiegazioni dei fenomeni naturali oppone la dottrina leibniziana da lui ancora accettata; ma in seguito egli è oscillante, pieno di scrupoli e di dubbi, finchè nel 1768 egli abbandona quella dottrina per abbracciare in parte quella di Newton. Lo spazio non è più per lui un fenomeno od un rapporto; anzichè derivare dagli oggetti sensibili è da essi presupposto; è il fondamento di tutte le percezioni esterne, ha un'esistenza primitiva, assoluta, reale.

Ma se Kant non ha alcun dubbio sulle due prime attribuzioni, confessa però di trovare nell'ultima gravi difficoltà; ad ogni modo egli, riguardando lo spazio come il fondamento delle percezioni sensibili, prelude già chiaramente alla dottrina critica.

Non meno importanti sono le ricerche relative alla questione della causalità, la quale si connetteva con molte altre e richiedeva per la sua piena soluzione anche la soluzione di queste.

Conformemente alla dottrina di Wolff anch'egli nella fase dogmatica credeva che si potesse fondare tutto il sapere sul principio d'identità, benchè sin dal 1755 distinguesse col Crusius un fondamento ideale ed uno reale.

Ma nello scritto sulla *Falsa sottigliezza*, col quale comincia la fase sperimentale, già riconosce l'insufficienza di quel principio e quindi della sillogistica la quale sopra di esso si appoggia e non fa che svolgere concetti già dati e presupposti come veri. In quello scritto vi sono i primi strali contro il dogmatismo. Negli altri tre scritti che seguono, Kant, riconoscendo in modo più chiaro e preciso la distinzione tra fondamento ideale e fondamento reale e le sue importanti conseguenze, si va sempre più allontanando dal dogmatismo wolfiano. Così nello scritto sulle *quantità negative* resta assodato che il principio di identità è insufficiente: 1° a farci riconoscere la reale incompatibilità di certi predicati in un soggetto, i quali non sono fra loro contradditorii (principio dell'opposizione reale); 2° a derivare da una causa un effetto (principio della derivazione causale). Questi due principii sono sempre più confermati negli altri scritti; il secondo specialmente nei *Principii della teologia e della morale* e nei *Sogni di un visionario*; il primo nello scritto *Sull'unica dimostrazione dell'esistenza di Dio*. E per vero, se per via d' identità non posso scoprire che un predicato è incompatibile con un altro, non posso neppure per la stessa via riconoscere l'esistenza reale di un qualsiasi soggetto: essere in pensiero non è essere in realtà. Il concetto dell'opposizione reale importava poi assai nel determinare quello di Dio; giacchè Kant, mentre riguarda Dio, al par di alcuni leibniziani, come l'*ens realissimum*, nega però che gli si possano attribuire tutti i predicati non contradditorii ed esprimenti quindi qualche realtà, come pensiero ed estensione; ma vuole che gli siano attribuiti quelli soltanto che includono la massima perfezione. Da ciò verrà poi la sua dottrina sull'*Ideale della ragion pura*.

I *Sogni d'un visionario* segnano il punto estremo della tendenza empirica di Kant, dico tendenza, e non dottrina; giacchè propriamente empirista Kant forse non fu mai.

Per dirlo tale, converrebbe provare che egli, sebbene non abbia trattata la questione dell'origine delle idee, abbia però accettata o presupposta nei suoi scritti la dottrina fondamentale dell'Empirismo che tutte le idee vengono dai sensi. Ora ciò non è, e in ciò sta una differenza fondamentale tra lui ed il Locke anche in questo primo periodo in cui è così grande su di lui l'influenza inglese. Egli crede bensì, contro il Crusius, che il fondamento reale non possa mai diventar logico e riconoscersi col solo principio di iden-

tità e stabilisce il principio che tutti i nessi causali, primitivi e fondamentali, debbano esserci dati dall'esperienza; ma non dice mai che debba venir da questa il concetto stesso di causalità. E come il principio indicato che concerne i nessi causali non fu da Kant abbandonato più, neppur nel periodo critico, così parmi che abbiano ugualmente torto e quelli che fanno di Kant un assoluto empirista nel 1766 e quelli che ne fanno un assoluto razionalista nella *Critica.* In questo periodo anticritico Kant è specialmente preoccupato, come il Lambert, della necessità di trovare coll'analisi e coll'induzione i principii supremi materiali, con cui formare la nuova metafisica, una metafisica positiva, come si direbbe oggi (1).

Ora, tra le molte questioni che i Tedeschi hanno discusso recentemente e vanno ancor discutendo sopra Kant, v'ha quella intorno alla parte che nello svolgimento del suo pensiero ha avuto la filosofia inglese e specialmente il Hume. Noi sappiamo che Kant stesso riconosce la grande influenza che sulla mente sua ha avuta la dottrina di questo filosofo. Ma in qual tempo propriamente essa ebbe luogo? Su di ciò si disputa molto. Così mentre qualcuno sostiene che il Hume non ebbe una grande influenza su Kant se non verso il 1770, altri, come il Fischer, vuol provare che verso il 1770 quell'influenza comincia a decrescere dopo esser giunta al suo massimo grado nel 1766, quando Kant, secondo Fischer, sarebbe stato intieramente dominato dal Hume e poco meno scettico di lui.

Stando alla testimonianza dell'Herder, Kant conosceva certamente il Hume fin dal 1763; e pare a me, che dal 1760 al 1770, e ancor in sèguito, la dottrina del Hume sia stata di grande eccitamento al suo pensiero. Quanto all'azione di Locke, la quale precede, secondo il Fischer, quella di Hume, non credo che sia mai stata direttamente molto forte; ma indirettamente si diffonde, credo io, su tutta la speculazione kantiana. Già s'è accennato, e qui confermo, come la filosofia di Locke sia, nei suoi intendimenti e risultati, la meno lontana da quella di Kant tra quante la precedettero. E quantunque non sembri che il Locke abbia fatta in una

(1) V. specialmente lo scritto sull'*Evidenza dei principii della teologia naturale* (3ª Trattazione, § 3°).

questione particolare una spiccata impressione su di lui, come il Hume rispetto a quella della causalità, tuttavia non v'ha dubbio che Kant, studioso come era di Newton e di tutte le cose del suo tempo, dovette pur sentire l'influenza di una filosofia per tutta l'Europa e in Germania stessa diffusissima e quasi dappertutto, almen fuori delle scuole, signoreggiante. Arrogi che anch'egli, al pari di quasi tutti i suoi contemporanei, poco si curava di indagare le fonti storiche delle sue dottrine, e che d'altra parte, non ostante le somiglianze già notate nel loro indirizzo generale, i due filosofi erano molto diversi nel temperamento intellettuale e nei procedimenti del loro pensiero. Il Hume invece, al pari di Kant, era un pensatore che andava al fondo delle cose ed era più preciso e più risoluto del Locke; perciò quando Kant si diede a studiarlo, in un tempo nel quale era vivamente preoccupato del problema della causa cioè dopo il 1760, la sua mente dovette ricevere una scossa ed un eccitamento che non dimenticò più e che lo indusse ad attribuire a lui tutto il merito di averlo svegliato dal sonno dogmatico, sonno che parmi sia appunto cessato dopo il 1760.

Ad ogni modo io credo, che se l'azione del Hume su Kant fu grande, è stata però in ultimo più negativa, che positiva; meno positiva, benchè più diretta, di quella del Locke; ma ambedue, anzichè fargli accettare la loro dottrina, lo spinsero a trovarne una nuova, suscitando nella sua mente gravissimi dubbi su problemi che il dogmatismo razionalistico credeva di aver risoluti.

Ma, oltrechè dal Locke e dal Hume, Kant ebbe un grande impulso intellettuale dallo studio delle scienze fisiche e matematiche, al quale, come s'è veduto, egli si era dato di buon'ora, proponendosi già nella *Monadologia fisica* del 1756 di accordare quelle scienze colla metafisica. Come scriveva più tardi a Mendelsohn, egli era stato sempre innamorato della metafisica; ma il confronto che veniva facendo tra essa e le dette scienze riusciva sempre più sfavorevole ad essa medesima; perciò si studiava di metterla in qualche modo sulla loro via. Studiosissimo di Newton sin dai primordi della sua vita scientifica e divenuto conoscitore profondo delle teorie fisico-matematiche, dei loro metodi e procedimenti, ben presto riconobbe la debolezza della metafisica dogmatica: avvertì subito le difficoltà dell'idea dello spazio, che lo condussero nel 1768 ad abbandonare affatto la dottrina leibniziana; e, sin dal 1760, vide l'insufficienza dei procedimenti meramente

logici, fondati sull' identità, per conoscere il reale. E come egli in questo primo periodo, pur credendo che la matematica si svolgesse col principio d'identità, già riconosceva però ch'essa si fonda interamente sopra determinate definizioni sintetiche mancanti alla filosofia; così sin dalla dissertazione sulle *Quantità negative* egli nega che sia applicabile a questa il metodo matematico, dicendo che l'usarvelo è cosa vana e illusoria e vuole che essa segua invece il metodo sperimentale, quello tracciato dal Newton, come chiaramente dice nella dissertazione *Sull' evidenza dei principii della teologia*, ecc., e nel programma per le lezioni del 1765-1766, dove vuole che la filosofia si fondi sulla psicologia empirica. Ma ad un tempo cerca di applicare e rendere fecondi anche nella filosofia certi concetti matematici, come il concetto delle quantità negative ; e sebbene da questo non gli sia venuto l'impulso principale a riconoscere la differenza fra l'ordine logico e l'ordine reale, esso lo spinge però a meglio schiarirla e determinarla, e ad abbandonare più risolutamente la metafisica dei dogmatici, inetta a spiegare le opposizioni reali come i nessi di causalità.

Ma mentre Kant tendeva per un verso a formare una metafisica fondata sull'esperienza, per un altro verso era tratto dalle sue riflessioni sul sapere metafisico e scientifico ad un altro studio, che non concerneva più direttamente gli oggetti ma le scienze stesse, il loro carattere ed il loro valore, cioè allo *studio critico*, che egli un po' confusamente e vagamente allora e qualche volta anche dopo attribuiva pure alla metafisica.

Cartesio aveva già detto che per acquistare un vero sapere si debbono sottoporre tutte le nostre cognizioni all' esame della ragione, fondandole sopra un principio inconcusso. Kant va più in là; egli vuole sottoporre ad esame la ragione stessa per stabilire l'estensione ed i limiti del sapere. Persuaso sempre più della necessità di questo esame egli credeva che, se la metafisica non ne veniva a capo, rovinavano con essa anche la matematica e la fisica, o almeno non si sarebbe avuta alcuna spiegazione del loro valore e della loro legittimità.

La necessità di questo lavoro critico è già accennata negli scritti e nelle lettere anteriori al 1766, ma nei *Sogni d'un visionario* è chiaramente espressa. Nel compiere quel lavoro la metafisica doveva risolvere questi due problemi: Come è possibile la matematica? Com'è possibile la fisica? cioè su qual base riposano

queste scienze, che pur esistono, della cui validità non possiamo dubitare?

Quanto alla matematica, Kant, senza spiegarsi in ciò molto chiaramente, credeva ancora in questo primo periodo, al pari del Locke e del Hume, che essa si svolgesse col principio d'identità. Infatti non trova nei metodi matematici le difficoltà create alla metafisica nel suo primo ufficio dalla misteriosità dei *fondamenti reali*. Nella matematica dunque il fondamento è ideale cioè logico, come in questo primo periodo l'intende Kant. Ma già appaiono anche qui gli elementi del futuro problema critico. La matematica, pur procedendo col principio d'identità, si fonda su definizioni sintetiche: ora *come sono possibili tali definizioni*, ossia *tali giudizi sintetici?* Chiedersi questo è chiedersi: *Com'è possibile la matematica?* cioè come si può formare una tale scienza, che ha per la realtà un valore universale e necessario ed è quindi *a priori*? Nella posizione stessa del problema abbiamo già una confutazione della dottrina del Hume.

Quanto alla questione intorno alla possibilità della fisica, la quale si fonda essenzialmente sul principio di causalità, noi vediamo che Kant in tutto il periodo anticritico, più che di questo principio ed in genere dei principii direttivi formali di quella scienza, si occupa dei principii materiali ossia dei nessi fondamentali e primitivi di causalità che la nuova metafisica doveva trovare.

Per adempiere all'ufficio critico Kant doveva invece soddisfare questi due còmpiti principali, che aveva trascurati sin qui: 1° distinguere accuratamente i principii formali dai materiali nella loro diversa natura, origine e valore; 2° riconosciuto che i principii formali sono la base di tutto l'umano percepire, farne uno studio particolare, distinguere la natura specifica degli uni e degli altri (forme del senso, forme dell'intelletto) e trovare una regola colla quale si possano stabilire il numero e l'ordine di ciascuna classe principale.

Soddisfacendo a questi compiti Kant veniva a determinare i limiti della ragione e della scienza umana e dava una nuova base a questa, senza lasciar in disparte la morale, che era anzi il fine ultimo della sua speculazione.

Provare la possibilità della scienza, stabilire la morale sopra basi solide e indipendenti dal variar dei sistemi, sono già i due fini principali di questo periodo, e secondo questi già Kant aveva

nel 1765 formato il disegno, come al Lambert scrive, di pubblicare fin d'allora due libri, uno sui *Principii fondamentali di filosofia naturale*, l'altro sui *Principii fondamentali di filosofia pratica*.

La pubblicazione non venne nè allora nè così presto; ma Kant non abbandonò più il suo alto disegno, dal quale in seguito, dopo lunghi anni di fatiche e di studio, dovevano uscire le due grandi Critiche, quella della *Ragion pura* e quella della *Ragion pratica*.

CAPO QUARTO

La dissertazione del 1770.

1. — Colla dissertazione del 1770 noi cominciamo il periodo critico, non già perchè in essa si trovino già espressi od impliciti tutti i principii fondamentali del Criticismo, ma perchè non solo vi è accennato o presagito, ma vi è stabilito e svolto uno di quei principii in modo definitivo per la Critica: è questo il principio intorno alla natura formale e subbiettiva del tempo e dello spazio. Quanto agli altri principii critici, se questo scritto ci mostra chiaramente che essi si vanno preparando nella mente di Kant, ne è però, almeno apparentemente, una negazione quasi continua. Spiegheremo questo curioso fenomeno.

Come ho già notato nella fine dell'altro capitolo, l'argomento, che principalmente doveva condurre Kant alla Critica e che più era stato trascurato nel periodo precedente, concerneva l'elemento formale delle nostre cognizioni. Ora alla ricerca e all'esame di questo egli doveva essere naturalmente condotto da amendue le questioni che avevano tanto agitata la sua mente, quelle dello spazio e della causalità; e sebbene l'ultima sia nella dissertazione del 1770 quasi lasciata da parte, essa non poteva essere abbandonata da Kant, perchè concerneva una parte principalissima dell'elemento formale, senza della quale non sarebbe possibile l'esperienza. Che se qui non la fece oggetto di una diretta trattazione,

gli è perchè certamente i suoi studi rispetto alla causa non erano giunti alla stessa maturità di quelli concernenti lo spazio ed il tempo.

Lo studio delle scienze fisico-matematiche, come s'è già detto, aveva condotto la mente di Kant ad abbandonare per sempre e del tutto la dottrina leibniziana. Lo spazio divenne per lui qualche cosa di assoluto e di primitivo; e sebbene lo riguardasse come realmente esistente, le ragioni stesse che gli avevano fatto riconoscere in esso quelle qualità dovevano condurlo al subiettivismo. Infatti lo spazio è già nel breve scritto del 1768 il fondamento di tutti i rapporti spaziali degli oggetti esterni e quindi di tutte le percezioni, che noi di questi possiamo avere. Già convinto delle difficoltà che sorgevano ammettendo lo spazio come reale, con una maggiore considerazione di esso e dell'altro oggetto, che gli va sempre compagno, il tempo, doveva giungere al principio, il quale fa epoca nella storia della mente di Kant, che **tempo e spazio sono le forme soggettive della nostra sensibilità**.

È però bene avvertire, che il carattere subiettivo del tempo e dello spazio non è tratto dalla loro formalità. Che ogni cognizione formale sia pur subiettiva è un principio solenne ed essenziale della *Critica*, ma non è ancor ammessa nel presente scritto in cui si riconosce anzi una forma non soggettiva, quella del mondo intelligibile. Vedremo in un capitolo seguente la via tenuta da Kant nella sua dottrina soggettivistica intorno al tempo e allo spazio.

Nella *Dissertazione* è però attribuita ai principii formali, siano essi soggettivi o reali, una proprietà che è pur ammessa nella *Critica*; la proprietà cioè di essere il fondamento dei rapporti esistenti tra gli oggetti.

Nel periodo precedente Kant non aveva ancora, e in ciò parmi inesatto il Fischer, distinto recisamente l'intelletto e il senso come due facoltà essenzialmente diverse; benchè qualche accenno a tale divisione qua e là si trovi. Leibniz aveva riguardato le percezioni sensibili come intellezioni oscure e confuse, il senso quindi come un intendimento inferiore; secondo Kant invece intelletto e senso non sono due funzioni differenti fra loro di grado, ma di qualità: differiscono per il diverso modo di operare, per la diversità dei loro oggetti, ma dal senso possono derivare cognizioni così chiare, come dall' intelletto, quali sono, per esempio, le cognizioni matematiche.

Il senso apprende le cose come ci appaiono, cioè apprende puri *fenomeni*, *parvenze* (1); l'intelletto invece ha due usi diversi tra loro; nell'*uso reale* apprende le *cose in sè*, le cose come sono, che Kant chiama gli *Intelligibili*, i *Noumeni*; nell'*uso logico*, comune, dice Kant, a tutte le scienze, l'intelletto non fa che ordinare i concetti, da qualunque parte essi ci vengano, subordinando gli uni agli altri secondo il principio di contraddizione e quindi esplicandoli per via di giudizi e raziocini.

Amendue questi modi di percepire e quindi i loro oggetti debbono avere una forma diversa.

La forma del mondo sensibile, ossia delle parvenze, deve essere in noi stessi: dall'oggetto non abbiamo che la materia, la sensazione, perchè, dice Kant, gli oggetti per mezzo della forma *sensus non feriunt*. Perchè la sensazione o la materia si faccia quindi parvenza, occorre un interno principio della mente, per il quale il molteplice sensibile possa ordinarsi e congiungersi insieme, prendere cioè, secondo leggi costanti e innate, una certa figura *(speciem quamdam induere)*.

Questa forma o legge interna, per cui la nostra attività sensitiva ordina gli oggetti appresi, è duplice, è costituita cioè dal tempo e dallo spazio; il tempo è la forma del senso interno, lo spazio del senso esterno.

La dimostrazione e lo svolgimento di questa dottrina sono per molti punti, nella presente *Dissertazione* e nella *Critica*, identici; perciò ci riserbiamo a parlarne nell'esposizione di questa.

Importando qui invece di considerare le dottrine, che si differenziano dalle precedenti e da quelle della *Critica* e i rapporti, in che stanno colle une e colle altre, dovremo piuttosto fermarci sulla nuova teoria di Kant intorno al mondo intelligibile che l'intelletto deve apprendere e conoscere indipendentemente affatto dall'esperienza, e quindi con un uso reale *puro*. Del mondo intelligibile la *Metafisica*, come qui è intesa da Kant, deve dare i primi principii; mentre questa *Dissertazione*, che tratta la distinzione tra gli intelligibili e i sensibili, deve riguardarsi come una sua *Propedeutica*.

---

(1) Mi si conceda usar qui e in sèguito la parola *parvenza*, che rende, a parer mio, esattamente qui il *Phaenomenon* e in seguito l'*Erscheinung* di Kant.

Come ha una forma il mondo sensibile, così l'ha pure il mondo intelligibile che è qui per Kant il mondo reale. Tale forma sta nell'influsso fisico rettamente inteso, ossia nel commercio reciproco delle sostanze, per il quale queste costituiscono un mondo unico e congiunto in tutte le sue parti. — Ma qual è il principio di tale commercio? Non può essere, come dai più si crede, dice Kant, la stessa loro esistenza; anzi in ciò sta, egli soggiunge, il πρότον πσεῦδος, ossia l'error primo della dottrina dell'*influsso fisico* come viene per solito intesa.

Per la loro stessa esistenza gli esseri hanno una comune dipendenza dalla loro causa, benchè non abbiano con ciò solo un'azione reciproca fra loro; però il principio di quest'azione, e quindi della forma del mondo reale, non può essere che la causa stessa della sua esistenza: *nonnisi causa universorum unica est causa universitatis*; l'*Architetto* del mondo è lo stesso *Creatore* di esso (§ 20). Secondo questo pensiero, continuamente espresso da Kant nel periodo anticritico, Dio è la causa per la quale tutte le sostanze possono, senza che vi sia un'armonia prestabilita, operare l'una sull'altra e, mettendosi così in reciproca comunicazione, formare un unico mondo.

Kant dunque ammette che, avendo tutte le cose un nesso fra loro, vi è un solo mondo e quindi una causa unica. E così pure, ammessa una causa unica, si dovrebbe reciprocamente argomentare un nesso necessario tra tutte le cose; ma Kant confessa francamente che tale argomentazione non era per lui così chiara come la prima.

2. — Ma una questione grave era poi per Kant come l'intelletto puro possa conoscere gli intelligibili. — Il senso apprende i sensibili colle intuizioni e l'intelletto poi coll'uso logico ne forma l'*esperienza*, ossia la scienza del sensibile. Ma l'intelletto, non potendo come il senso intuire ed apprendere gli oggetti *per singularem in concreto*, li apprende *per conceptus universales in abstracto*, dandocene soltanto una *cognizione simbolica*. Sebbene Kant non ci spieghi chiaramente che cosa intendesse con questa, certo voleva già dire che noi non possiamo degli intelligibili avere una propria e diretta cognizione. Nello stesso paragrafo, il decimo, egli soggiunge infatti, che tutta la materia del conoscere ci viene dalle intuizioni. — Qual contenuto hanno dunque i concetti intellettuali puri? Si acqui-

steranno forse astraendoli dai dati sensibili? — No, dice Kant: i concetti intellettuali non son concetti astratti dai sensibili, ma concetti che astraggono da ogni elemento sensitivo e son quindi privi d'ogni *dato* intuitivo. — Come si acquistano dunque? — La risposta si trova nel § 8: i concetti intellettuali, dice Kant, debbono cercarsi nella stessa natura dell'intelletto puro, però non come fossero suoi concetti innati *(connati)*; essi debbono astrarsi dalle stesse leggi della sua attività considerando questa in occasione dell'esperienza *(attendendo ad ejus actiones occasione experientiae)*. E cita come esempio la *possibilità*, l'*esistenza*, la *necessità*, la *sostanza*, insomma alcune delle future categorie dell'intelletto.

Con questi concetti noi dobbiamo secondo Kant proporci due fini principali: uno *elenchico*, col quale si escludono dai noumeni tutti i sensibili e si preservano quelli da ogni contagio con questi; l'altro dogmatico, che consiste nel trovare la *Perfezione intellettuale*, intesa in senso teorico e in senso pratico: nel primo senso quella Perfezione è l'*Ente supremo* di cui tratta la filosofia teoretica; nel secondo è la *Perfezione morale*, oggetto della filosofia morale, la quale al pari della filosofia teoretica, dice Kant, dovrà trarre i suoi primi principii, non già dal sentimento, secondo la dottrina di Epicuro e di certi filosofi moderni, ma dall'intelletto puro.

Nell'ultima sezione di questo scritto, cioè nella quinta, che dopo la terza, concernente le forme sensibili del tempo e dello spazio, è la più importante per lo studio dello svolgimento del pensiero kantiano, si danno le regole per impedire ogni intrusione di elementi sensitivi negli intelligibili.

La regola principale è, secondo Kant, la seguente: *Se in genere di un concetto intellettivo si prèdica qualche cosa che si riferisce al tempo o allo spazio, questo qualche cosa non si può predicare obiettivamente e designa soltanto una condizione senza la quale il concetto dato non è conoscibile sensibilmente* (§ 25).

La mente nostra, dice Kant, è facilmente tratta in errore a questo riguardo da una legge giustissima, esser cioè assolutamente impensabile e quindi impossibile ciò che con nessun intuito si può conoscere; legge che essa accoglie ed applica senza avvertire alla possibilità di un altro intuito, oltre il nostro, cioè dell'intuito puro intellettuale, dell'intuito divino.

Perciò sorgono tre specie diverse d'inganni, i quali ci fanno scambiare il sensibile coll'intellettivo, secondochè veniamo a ri-

guardare come condizione della stessa possibilità dell'oggetto: 1° ciò che è soltanto condizione sensibile della sua intuizione; 2° ciò che è soltanto condizione sensibile per congiungere insieme i dati e formare di quell'oggetto il concetto intellettuale; 3° infine, ciò che è solo condizione sensibile per poterlo subordinare ad un dato concetto intellettuale.

Da questi tre inganni derivano tre specie di assiomi sbagliati o pregiudizi; così dal primo deriva il falso assioma che *tuttociò che esiste, esiste in qualche luogo e in qualche tempo*; dal secondo traggono la loro origine due pregiudizi, l'uno riguardante le quantità: *ogni moltitudine attuale è determinabile col numero*; l'altro riguardante le qualità: *tuttociò che è impossibile è contradditorio*; dal terzo il principio sbagliato e trito dalle scuole: *ciò che esiste contingentemente qualche volta non esiste.*

Chi considera superficialmente l'esame che Kant fa di questi pregiudizi lo riguarderà come ben lontano ancora dalla sua Critica; noi sappiamo invece dalle lettere sue, che nel 1772 egli aveva già abbandonata la dottrina intorno alla conoscibilità delle *cose in sè* ossia dei *Noumeni*; benchè dovesse lasciar passare ancora molti anni prima di compiere e pubblicare la *Critica della Ragion pura*; sia perchè gli rimaneva ancora da determinare e svolgere molti particolari, e specialmente la deduzione delle categorie, che per sua stessa confessione gli costò molto tempo e fatica; sia perchè ebbe in quegli anni a soffrire molti incomodi di salute.

Del resto nella lettera a Lambert del 1770 scrive egli stesso, che delle cinque sezioni la 1ª e la 4ª, quelle cioè che più si attenevano alla sua dottrina intorno al mondo intelligibile, erano le *meno importanti.*

È innegabile, che in questa *Dissertazione* si trova adombrato un sistema di filosofia affatto nuovo nello svolgimento del pensiero di Kant, un sistema diverso dalle sue dottrine del periodo precedente come da quelle degli anni successivi. Parrebbe anzi che questo scritto, se si toglie la teoria del tempo e dello spazio, contraddica alla speculazione precedente e alla posteriore di Kant, esponendo una dottrina accolta d'un tratto dalla sua mente e quasi subito abbandonata.

Nulla di più falso! — La dottrina del 1770 è un mistero inesplicabile solo per coloro, i quali fanno di Kant, nella fase sperimentale, uno scettico. Ma se noi consideriamo bene le condizioni

e le tendenze spirituali di Kant, riconosceremo come molto naturale questo periodo di transizione.

Kant intorno al 1766, malgrado lo scritto i *Sogni di un Visionario*, si mostra innamorato ancora della metafisica e attratto dalle narrazioni concernenti il mondo avvenire e l'esistenza delle anime; già intorno a quel tempo pensava di scrivere non solo un libro sui principii fondamentali della filosofia naturale, ma anche un altro su quelli della filosofia pratica. Nello scritto dei *Sogni* egli fa il mondo sovrintelligibile, in quanto questo si connette colle esigenze pratiche, oggetto di una *fede morale*; poco prima aveva pur cercato di dimostrare l'esistenza di Dio; e la credenza in questa non sembra sia mai venuta meno nel suo spirito; neppur col venir meno della fiducia nelle dimostrazioni metafisiche di essa. Ed in quei punti nei quali, durante la fase sperimentale, egli propugna lo sperimentalismo, lo propugna pure nella *Dissertazione*. Infatti, nel § 28, dove si ribatte il pregiudizio che sia contradditorio tuttociò che è impossibile e quindi sia possibile tuttociò che non è contradditorio, afferma ciò che già aveva detto nei *Sogni*, cioè che nessuna forza primitiva si deve ammetter come possibile, quand'anche sia pensabile, se non è data dall'esperienza.

Del resto la dottrina che qui Kant espone intorno agli intelligibili era anche in parte determinata da quella concernente i sensibili. Se questi sono mere parvenze, vi debbono pur essere delle cose esistenti in sè; delle quali egli, che non era mai stato propriamente scettico e neppur empirista quanto il Locke, non poteva d'un tratto negare ogni scienza. Prima di ciò doveva trovare una dottrina, come quella dei Noumeni *in senso pratico*, che salvasse le basi della morale. Non si deve mai dimenticare la parte che le esigenze di questa hanno anche nello svolgimento della dottrina teoretica di Kant, il quale era più vicino agli Inglesi nelle tendenze pratiche che non nello scetticismo o nell'empirismo. Con ciò non vogliam dire che egli piegasse la scienza a quelle esigenze; ma certo non l'avrebbe tenuta per vera se con esse fosse stata inconciliabile.

Però Kant non poteva rimanere in quel ginepraio di contraddizioni, nelle quali era avvolta la *Dissertazione*, e per più vie doveva giungere alla Critica.

Già nella *Dissertazione* dice, che la cognizione degli intelligibili è meramente simbolica, e poi, che ogni materia del conoscere de-

riva dai sensi; dunque quella è vuota e priva di ogni contenuto. Con ciò gli stessi principii morali perdevano ogni base solida. Inoltre, come si acquistano i primi concetti degli intelligibili? " osservando l'attività della mente in occasione dell'esperienza ". Si vede come era prossima la conseguenza, che quei primi concetti esprimono le leggi stesse della nostra attività mentale, e non hanno contenuto se non applicati ai sensibili, *sola materia data a noi.*

Ma Kant doveva giungere allo stesso risultato per due altre vie: una parte dalla considerazione dell'uso logico nei sensibili, dalla quale doveva sorgere naturalmente la questione se nella scienza dei sensibili si faccia davvero un uso meramente logico dell'intelletto, ovvero anche un uso *sintetico*, un uso reale. Di qui la fisica pura della Critica.

L'altra via partiva dalla considerazione degli stessi intelligibili: ed è quella sulla quale Kant si fermò di più e che descrive nella sua lettera importantissima a Marcus Herz del 21 febbraio 1772.

Io capisco, dice Kant, come le mie rappresentazioni sensibili possano corrispondere agli oggetti dalle cui affezioni derivano, ma come possono corrispondere ad un oggetto le rappresentazioni intellettuali che non ne sono nè causa nè effetto?

" Nella *Dissertazione* ", scrive egli, " io m'ero contentato di determinare negativamente la natura di queste rappresentazioni intellettuali ". — Ora, dovendo darne la natura positiva, è condotto dalle difficoltà che incontra ad una nuova dottrina, alla quale già nella *Dissertazione* era più vicino di quel che egli stesso credesse.

Leggendo la *Dissertazione*, ad ogni tratto scatta per così dire l'idea critica, non solo nella sua parte negativa, ma anche nella positiva; benchè naturalmente nella *Critica* molti principii e molte dottrine piglino un significato, un'applicazione o un valore diverso.

3. — E poichè siamo giunti al punto, in cui Kant sta per passare definitivamente il Rubicone, abbandonando per sempre la filosofia dogmatica, avendo egli già nel 1772, nella citata lettera all'Herz, riconosciuta impossibile la scienza degli intelligibili, sarà bene notare per sommi capi le concordanze e le differenze principali tra la *Dissertazione* e la *Critica.*

1° La *Critica* mantiene la differenza essenziale qui stabilita tra il senso e l'intelletto; ma vi aggiunge quella tra intelletto e ragione. — Nella *Dissertazione* queste due facoltà ne fanno come

una sola, venendo l'intelletto indicato come la facoltà superiore conoscitiva e definito in modo negativo come la facoltà di rappresentarsi oggetti che non possono cadere sotto i sensi (§ 3).

2° L'intelletto perde nella *Critica* l'*uso reale*, che in questa viene sotto un certo rispetto attribuito alla ragione, ma acquista oltre l'*uso logico* o analitico un uso *sintetico*. Però la *Dissertazione* descrive già chiaramente le sintesi dell'intuizione pura nella matematica; e con ciò è provata già pienamente (secondo il sistema critico) la *possibilità* di questa.

3° I fenomeni sono nella *Critica* i soli oggetti, di cui si ha vera e propria *cognizione*, la quale però risulta dall'unione di due elementi: uno materiale dato dal senso, l'altro formale dato dall'intelletto.

4° I noumeni non son più nella *Critica* oggetto di una scienza teoretica; e i *primi principii intellettuali* della *Dissertazione* diventano nella *Critica* il fondamento delle sintesi conoscitive del sensibile.

Ma già nella *Dissertazione* si dice che i concetti intellettuali si astraggono dalle leggi della mente coll'osservarne l'attività *in occasione* dell'esperienza; e mentre in essa non si vuole, che i concetti sensibili siano mai predicabili dei concetti intellettuali, si dichiarano però questi applicabili a quelli (§ 24 n.), e si asserisce già nel corollario al § 15, che il tempo porge le condizioni, coll'aiuto delle quali la ragione secondo le proprie leggi congiunge i concetti; e così si previene la dottrina degli schemi della Ragione pura.

5° Nella *Dissertazione* troviamo *espressi* alcuni principii fondamentali dell'*Analitica trascendentale*; ma mentre questa accoglie il principio che il contradditorio e l'impossibile non coincidono e modifica l'altro intorno alla contingenza, pone come principio solenne quello detto nella *Dissertazione* " *axioma subreptitium* ": *tuttociò che esiste, esiste in qualche luogo e in qualche tempo*. Ma la contraddizione non è così grande come a prima giunta parrebbe, quando si riflette che Kant in ultimo, anche nella *Critica*, non nega l'esistenza degli oggetti fuori del tempo e dello spazio; benchè dica che non se ne può avere alcuna scienza.

6° Rimane fermo qui, come nel periodo sperimentale precedente e in quello critico successivo, il gran principio che le leggi materiali primitive degli esseri vanno studiate e riconosciute *a posteriori,* cioè coll'esperienza.

7° Sembra abbandonata nella *Dissertazione* l'idea già esposta nei *Sogni*, e che rinascerà nella *Critica*, della separazione dell'etica dalla metafisica teoretica; ma come nella *Critica* così anche nella *Dissertazione* si vuol fondare la morale su principii puri e razionali, e non più sul sentimento.

8° Troviamo proprio nelle ultime pagine della *Dissertazione* adombrati molti punti della futura *Dialettica trascendentale*. Come vi sono degli assiomi surrettizi, nei quali si pretende applicare all'intelligibile ciò che è solo condizione del sensibile, così si vogliono anche applicare a quello certi principii tratti bensì dall'intelletto, ma che non possono avere valore pel reale in sè, non essendo che *principii di convenienza*, regole per l'esercizio dell'intelletto, il quale deve necessariamente seguirli, perchè senza di essi non potrebbe quasi affermar di un dato oggetto alcuna cosa. Tali principii corrispondono chiaramente ai *principii regolativi* della Ragion pura; e Kant ne espone qui tre: *ogni cosa avviene nel mondo secondo un ordine; i principii non si debbono moltiplicare senza necessità; niente della materia si crea e niente si distrugge.*

CAPO QUINTO

Problema e Metodo della Critica.

§ 1. — *Le due edizioni della* Critica *ed i* Prolegomeni.

Benchè colla *Dissertazione* del 1770 Kant inizii, per un certo rispetto, il periodo critico, pure noi la dobbiamo riguardare piuttosto come un lavoro di transizione.

La dottrina critica teoretica di Kant è direttamente e sostanzialmente esposta in due opere, di cui l'una è però senza paragone più estesa e più importante dell'altra, ed è quella, in cui la dottrina apparve per la prima volta: essa è la **Critica della Ragion pura** pubblicata nel **1781**: data memoranda, poichè da essa comincia un'epoca nuova nella filosofia; l'altra opera uscì invece nel 1783 col titolo: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica.*

Come è noto, la *Critica,* dopo la sua prima pubblicazione, non eccitò subito quell'attenzione e quell'interessamento che la novità e la profondità della dottrina avrebbero meritato. Ma due ragioni principali si opposero in principio alla diffusione di quel libro: l'una, il carattere astruso della dottrina congiunto colla novità; l'altra, la stessa esposizione poco felice fattane da Kant, la forma scolastica e pur talora intralciata e confusa e in alcuni dei punti principali anche molto oscura. Non è quindi a meravigliarsi che

quando poi l'attenzione per quell'opera cominciò a svegliarsi, cominciarono pure a sorgere gli equivoci ed i malintesi; tantochè in sulle prime Kant venne tenuto per un seguace di Berkeley e la sua dottrina per una forma dell'idealismo berkeleyano.

Kant si dolse amaramente di questa confusione e, per rendere la dottrina sua accessibile ai più e farla anche meglio comprendere ai dotti, pensò di presentarla sotto una veste differente da quella della *Critica*. In questa Kant segue il metodo sintetico, cioè comincia dagli elementi della cognizione, ossia dai principii generali, per scendere ai particolari, alle applicazioni ed alle soluzioni dei varii problemi.

Ora un tal metodo affatto scientifico e conforme anche al carattere puramente razionale che Kant voleva dare alla *Critica*, la rendeva molto ardua a' suoi contemporanei: si trattava di una dottrina che, pur avendo qualche legame colle precedenti, conteneva idee e dottrine affatto nuove ed aliene dal pensiero comune. Le menti erano come sbalzate in un mondo nuovo, senza quasi alcun passaggio e alcuna preparazione, tanto più che Kant, dopo la dissertazione del '70, aveva taciuto per undici anni. Alcuni punti poi della *Critica* stessa e certe prove recondite e laboriose erano per molti più di ostacolo che di aiuto ad afferrare convenientemente i principii fondamentali e i risultati più importanti della dottrina.

Ora, i *Prolegomeni* pubblicati nell'83 cercano appunto di ovviare a tali inconvenienti. Anzitutto essi non hanno quella terminologia complicata e talora confusa che si trova nella *Critica* e sono generalmente scritti in una forma più facile e più piana; poi vi sono ommessi alcuni dei punti più scabrosi, non assolutamente necessari alla comprensione della dottrina, e tralasciati pure molti particolari che distraggono dall'idea fondamentale. Tutto questo doveva concorrere a renderli più popolari; ma ciò che principalmente servì ad ottenere quest'effetto fu il metodo analitico seguito nel nuovo scritto.

I *Prolegomeni* infatti non partono dai principii supremi per venire alle questioni particolari e concrete che si volevano risolvere, ma pigliano le mosse da queste, cioè da un complesso di cognizioni e di idee, già note, per trovare le soluzioni volute risalendo a nuovi principii. Così Kant conduceva gradatamente il lettore a conoscere i fondamenti della sua dottrina; e aggiungendo poi,

com'egli fece, qualche schiarimento sul processo tenuto dal suo pensiero, agevolava agli altri il cammino.

In questo modo, aiutata dai *Prolegomeni,* anche la *Critica* ebbe una diffusione maggiore, e Kant ne poteva nel 1787 pubblicare la seconda edizione, facendovi in alcuni punti notevoli modificazioni.

Con queste Kant mirava principalmente a combattere il giudizio che fin dal 1782 l'*Anzeiger (Indicatore)* di Gottinga aveva recato sul suo sistema, dicendolo una rinnovazione dell'idealismo del Berkeley. — Già nei *Prolegomeni* Kant aveva respinto una simile accusa; ma nella seconda edizione della *Critica* egli ne fece una speciale confutazione, determinando e schiarendo le differenti specie dell'idealismo e il carattere affatto nuovo e particolare del suo proprio.

Morto Kant e cominciato l'esame e la critica postuma del suo sistema, il Jacoby per il primo fece considerare l'importanza delle mutazioni introdotte da Kant nella seconda edizione e la necessità di confrontare l'una coll'altra per ben penetrare lo svolgimento del pensiero kantiano.

Ma in seguito si volle di più: si volle trovare nella seconda edizione il pensiero più genuino, più profondo, più schietto di Kant. A questa opinione propendevano specialmente gli Hegeliani, come quelli che nella prima edizione scorgevano una dottrina più idealistica, da essi giudicata come più conforme all' intimo pensiero di Kant.

A sostenere poi la superiorità della prima sulla seconda edizione sorse più vivamente e più risolutamente d'ogni altro lo Schopenhauer in una lettera da lui diretta al Rosenkranz nel 1837, della quale questi pubblicò una parte nella sua prefazione alla nuova stampa della *Critica della Ragion pura.*

In quella lettera lo Schopenhauer esprime intorno ai motivi che indussero Kant alle varianti della seconda edizione, supposizioni ed accuse che io credo affatto sconvenienti ed ingiuste. — Secondo lui, Kant, quando pubblicò la seconda edizione, era indebolito dall' età e aveva perduto l' energia della mente e la fermezza del carattere: le opposizioni contro il suo sistema, le conseguenze idealistiche che se ne traevano, l'accusa di berkeleyanismo, lo avevano sgomentato; s'aggiunga il timore della politica reazionaria inaugurata dal successore di Federico II:

tutto questo, conclude lo Schopenhauer, indusse Kant a far cosa indegna di lui, cioè ad alterare la dottrina sua per nasconderne le conseguenze e, non badando alle contraddizioni ed alle oscurità impenetrabili che ne derivavano, ad abbandonare alcuni punti essenzialissimi del suo sistema.

Ora, per vedere quanto poco fondato e ingiusto sia un tal giudizio basta da una parte considerare quale fosse il carattere di Kant, confermato dal nobile contegno da lui tenuto cinque anni più tardi verso quello stesso re, da cui lo Schopenhauer pretende che Kant fosse intimorito, e dall'altra ricordare i lavori importantissimi da lui fatti ancora dopo l'87.

Con ciò non si vuol negare assolutamente che la prima edizione non possa aver dei pregi superiori a quelli della seconda. Non sarebbe stata la prima volta, che un pensatore in un'evoluzione posteriore della sua mente avesse peggiorate le dottrine sue. Noi ne abbiamo avuto un esempio chiarissimo nelle due *Scienze nuove* del Vico (1).

Tuttavia io non credo, che vi sia una differenza così grande tra le due edizioni della *Critica*, come dimostrerò in seguito. Che se Kant più apertamente ed esplicitamente combatte nella seconda edizione l'idealismo di Berkeley e l'accusa di esserne seguace, gli è perchè era e si sentiva realmente contrario a quella dottrina, fosse poi questo sentimento logicamente conforme o no al suo sistema; e certo egli avrebbe combattuto l'equivoco anche nella prima edizione quando lo avesse preveduto. Del resto un seguace dello Schopenhauer, l'Hartmann, ritiene più idealistica la seconda edizione che non la prima.

Il Rosenkranz, mosso principalmente dalle ragioni dello Schopenhauer e dell'hegeliano Michelet, hegeliano egli stesso, credette bene di pubblicare la prima edizione nel testo, e le varianti della seconda nelle note: mentre l'Hartenstein fece l'opposto, e l'esempio suo fu seguito da parecchi altri. La grande edizione dell'Accademia di Berlino ha pubblicato nel 4° volume tutta la prima edizione fino ai *Paralogismi della Ragion pura*, e nel 3° tutta la seconda edizione. Così è più facile agli studiosi, avendo dinanzi le due edi-

---

(1) V. il mio lavoro: G. B. Vico, *Studi critici e comparativi*; capo VI. — Torino 1867.

zioni complete (giacchè dal capitolo sui paralogismi le due edizioni sono identiche), di fare i loro confronti.

Noi, pur riconoscendo la seconda edizione come contenente la dottrina definitiva di Kant, non disconosciamo il vantaggio che per uno storico della sua mente ha la disposizione data alle due edizioni dal Rosenkranz, potendosi con questo meglio seguire lo svolgimento del pensiero kantiano dalla prima alla seconda edizione, come abbiam fatto col Vico.

§ 2. — *Il Problema e il Metodo della Ragion pura.*

1. — Il Paulsen nel suo libro geniale su Kant (1) esamina i vari momenti ed aspetti sotto i quali può venir considerato il sistema di questo per determinare anche le varie tendenze de' suoi interpreti, da lui distinti in tre classi principali. La prima è di quelli che riconoscono come intento principale di Kant la sua teoria idealistica o fenomenalistica, secondo la quale noi non possiamo conoscere che fenomeni: questa interpretazione vien detta *rivoluzionaria*, perchè ci rappresenta Kant essenzialmente sotto il suo aspetto negativo o distruttivo. La seconda classe è di quelli i quali, come Benno Erdmann, riguardano quale fine essenziale della Critica la dimostrazione che è possibile unicamente una scienza sperimentale: quest'interpretazione si potrebbe chiamare *critica*; finalmente v'ha una terza classe in cui il Paulsen colloca se stesso, la quale considera Kant specialmente in opposizione all'Empirismo, riguardando come fine e risultato principale della sua dottrina quello di farci riconoscere che non è possibile il sapere senza principii universali e necessari dati *a priori* e quindi razionali; dal che deriva, secondo il Paulsen, *la possibilità di fondare un Idealismo metafisico*. Questa interpretazione si potrebbe chiamare *positiva*, perchè attribuisce a Kant, più che un intento negativo e critico, un intento positivo.

Poichè vi sono così valorosi pensatori i quali hanno seguite nelle loro interpretazioni queste varie tendenze, vi deve essere

(1) F. Paulsen, *Imm. Kant,* sein Leben u. seine Lehre; 3 Auflage, 1899, Framman, Stuttgart.

qualche cosa di vero in ognuna; quantunque ci paia che la più lontana dal vero sia la terza, la quale vuole attribuire a Kant un intento che è diametralmente opposto al risultato finale della *Ragion pura*.

Kant voleva certamente salvare la Morale al pari della scienza, e ancor più; ma, avendo prima pubblicata la *Ragion pura*, si propose anzitutto l'intento positivo di provare la possibilità della scienza, poi quello negativo di provare l'impossibilità di conoscere il sovrasensibile per uno scopo teoretico; pur dichiarando che il sapere teoretico non avrebbe mai potuto porre alcun ostacolo ad una cognizione o meglio ad un'affermazione, per un fine pratico, del sovrasensibile. Non poteva dunque la *Ragion pura* avere per intento principale di stabilire la possibilità di un sapere razionale o metafisico, quando invece il risultato finale fu quello di negarla.

Il fine essenziale e dichiarato della *Ragion pura* è gnoseologico: provare cioè la possibilità di un vero sapere; e, poichè per questo si richiede un elemento universale e necessario, dimostrare come esso sia possibile. Ed il risultato ultimo poi fu questo: *è possibile l'applicazione di un elemento universale solamente ai dati del senso ed è quindi possibile un vero sapere soltanto del Sensibile.*

Certamente Kant non era giunto a questo risultato, *a cuor leggiero*, ma solo dopo lunghe e laboriose riflessioni. È noto infatti come egli prima nel 1770 si studiasse di salvare una scienza dell'intelligibile; ma lo svolgimento naturale del suo pensiero lo doveva condurre a negarla.

Kant nel suo periodo anticritico si era venuto via via persuadendo che i Reali non si possono conoscere con un uso puramente logico dell'intelletto; anzi in ultimo, quando cioè scriveva la *Dissertazione* del 70, aveva riconosciuto che l'uso logico non bastava neppure per la matematica; ma che si richiedevano anche delle intuizioni pure a cui quest'uso venisse applicato. Però in quella *Dissertazione* l'*uso* dell'intelletto nelle intuizioni, siano esse pure o sperimentali, è sempre puramente logico, ossia, col linguaggio posteriore, *analitico*; mentre *l'uso reale* vale solo pei *Noumeni* ossia per gli *Intelligibili*.

Ma in Kant sorge dapprima il grave dubbio intorno alla possibilità di un uso reale dell'intelletto indipendentemente da ogni intuizione. Questo dubbio lo tormentava certamente appena scritta

la *Dissertazione*, poichè già nel 72 nella lettera all'Herz abbandona, come già dicemmo, la conoscibilità dei Noumeni.

Ma come poteva Kant giungere a questo? — La via tenuta per risolvere tale questione doveva anche condurlo a correggere la dottrina intorno all'uso dell'intelletto nei sensibili.

Ora, per conoscere questa via dobbiamo anzitutto studiare il suo punto di partenza, ossia il principio primo di tutta la Critica, dal quale solo possiamo trarre un'idea adeguata della nuova dottrina.

Il punto di partenza, il primitivo della Critica, per così esprimermi, si può riporre nei due principii seguenti:

1° Esistono nella nostra facoltà conoscitiva principii universali e apodittici, principii cioè che *valgono necessariamente* per tutti gli oggetti di un dato ordine, senza possibile eccezione. Anche senza ricorrere agli esempi e alla prova di fatto noi potremmo, dice Kant, dimostrare l'esistenza di tali principii, considerando che senza di essi non sarebbe possibile alcuna esperienza, cioè cognizione degli oggetti sensibili.

2° Il conoscere è riposto essenzialmente in una sintesi ossia è riposto in giudizi sintetici.

Già nella *Dissertazione* del 70 Kant adombra la sua celebre distinzione dei giudizi **sintetici** e **analitici**; ma essa è chiara ed esplicita soltanto nella *Critica*; e Kant vi torna in quella e nei *Prolegomeni* più volte, riguardandola come la sua più importante scoperta, come il fondamento principale della Critica (1).

Recentemente il Paulsen nel libro già citato ed altri vollero togliere a questa distinzione molta parte della sua importanza, sostenendo che su di essa non è ben imperniata la questione fon-

(1) Si è disputato molto se Kant sia il primo autore di tale distinzione, ed io credo di sì, non coincidendo con essa neppure la distinzione formale fatta dal Locke dei giudizi di *identità* e di *coesistenza*. Ma dove io trovo che Locke prelude a Kant si è in certe considerazioni episodiche sui giudizi, le quali, come la distinzione kantiana, hanno l'intento di determinare i limiti e l'estensione del conoscere. Queste considerazioni vengono esposte specialmente nel cap. III del lib. IV e nel celebre capitolo sulle *triflings propositions*; e lo stesso Kant nei *Prolegomeni* dichiara pure di aver trovato nei §§ 9 e 10 del citato cap. III un cenno della sua distinzione; ma altri pure se ne potrebbero addurre ed uno notevole venne da noi riferito.

damentale della Critica. Noi crediamo invece che se Kant ha tanto insistito su quella distinzione e sulla formula del problema critico che ne trae, ne aveva buona ragione; perchè in fatto, quando quella distinzione e questa formula vengano rettamente intese, esse ci dànno la vera chiave della dottrina.

Tutti i giudizi, dice Kant, nei quali si pensa una relazione tra un soggetto ed un predicato, son di due maniere: o il predicato appartiene al soggetto come implicitamente contenuto nel concetto di questo, oppure il predicato sta fuori del concetto del soggetto, benchè nel giudizio sia con esso congiunto; i primi sono *giudizi analitici*, i secondi *giudizi sintetici*. Come esempio dei primi Kant reca il giudizio: *i corpi sono estesi*, come esempio dei secondi: *i corpi sono pesanti*.

Ora, secondo lui, come non è possibile scienza senza principii necessari e universali, così non v'ha sapere cioè sapere reale, avente valore obiettivo, senza giudizi sintetici. **Nei soli giudizi sintetici sta il vero sapere, sta la cognizione.**

Ecco il secondo grande principio della Critica kantiana. Dal primo principio Kant viene però subito ad un terzo, che anche con questo secondo strettamente si collega. Se vi sono principii universali e necessari, questi, dice Kant, debbono essere stabiliti *a priori*, cioè indipendentemente affatto dall'esperienza, perchè questa per sè non può dar mai che cognizioni particolari e limitate agli oggetti da cui sono tratte. — Vi son dunque, secondo Kant, due specie di cognizioni, di giudizi, di rappresentazioni in genere: *a priori* e *a posteriori*: le prime stabilite dallo stesso intelletto, le altre tratte dalla percezione degli oggetti.

Kant però distingue tre specie di *a priori*, inteso in largo senso:

1° Un *a priori relativo*, fondato nell'esperienza; come quando *a priori* si riconosce che scalzando le fondamenta di una casa cadrà. In questo senso si affermano *a priori* gli effetti delle leggi naturali. Evidentemente questo non è un vero *a priori*.

2° Un *a priori* puro, che non contiene cioè in sè nessun elemento empirico. Tali sono i principii matematici.

3° Un *a priori* misto, il quale, benchè abbia un valore universale e necessario al pari del precedente, tuttavia contiene elementi tratti dall'esperienza. Come esempio di questo *a priori* Kant reca il principio: *ogni mutamento ha una causa*, principio in sè

necessario e che tuttavia contiene il concetto empirico di *mutamento* (1); e altrove reca pure i principii morali, in cui entrano elementi sperimentali riguardanti i sentimenti, i desideri, ecc.

Alcuni critici valenti, come il Franchi tra i nostri e lo Spicker fra i Tedeschi, disapprovano la distinzione fatta da Kant tra *a priori* puro e *a priori* misto. A me pare invece che essa sia pienamente fondata, benchè da Kant non sia stata nè chiarita, nè approfondita, ed anzi nella *Critica* egli più volte la disconosca.

Secondo il mio intendimento l'*a priori* misto non può mai trovarsi in concetti di sostanze o di modi, ma soltanto in quelli di rapporto e quindi anche in giudizi. *A priori* puri quindi sarebbero tutti i rapporti i quali non sono solo *a priori* in sè, ma hanno anche tutti i loro termini *a priori*; misti invece sarebbero quei rapporti che, pur essendo in sè *a priori*, hanno però qualche termine sperimentale. Tali sono infatti gli esempi recati da Kant (2), il quale però ha il torto di voler escludere dal problema della Critica non solo l'*a priori* relativo, ma anche l'*a priori* misto.

Da questa distinzione generale dell'*a priori* e dell'*a posteriori* deriva poi un'importante suddivisione nei giudizi sintetici.

Tutti i giudizi analitici, essendo tratti dal concetto stesso del soggetto, sono *a priori*; mentre sono sintetici tutti i giudizi sperimentali; ma **vi sono pure dei giudizi sintetici *a priori*.** È questa una delle premesse fondamentali della Critica; infatti, secondo Kant, si compone di giudizi sintetici *a priori* la matematica, è fondata su principii sintetici *a priori* la fisica e deve pur risultare di giudizi sintetici *a priori* la metafisica, quando essa sia possibile.

Ciò posto, sorge il problema, come siano possibili queste varie

---

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, Zweite Auflage, pagg. 2-3. — Stante il gran numero delle edizioni della *Critica della ragion pura*, cito le pagine delle due edizioni nella numerazione delle edizioni originarie di Kant, seguendo l'esempio degli espositori più recenti. Tale numerazione è riportata fedelmente nella già menzionata grande edizione dell'Accademia di Berlino, pubblicata dal Reimer, come in quella del Vorländer ed in altre. Del resto per comodo dei lettori citerò, quando è possibile, le parti dell' Opera, e tralascierò di citare quando pel procedimento della stessa esposizione sia facile trovare i passi, giacchè le citazioni troppo frequenti intralciano e distraggono.

(2) V. il mio *Corso di Filosofia*, vol. I, 13ª ed., pag. 153.

specie di giudizi. Gli analitici, non facendo altro che affermare ciò che è contenuto in un'idea, data questa, sono dati essi medesimi. Ma i giudizi sintetici debbono avere un fondamento fuori delle idee stesse: ora, i giudizi sintetici sperimentali hanno tale fondamento nell'esperienza; ma dove l'avranno gli altri giudizi sintetici? ossia **come sono possibili giudizi sintetici *a priori*?** È questa la formula che Kant dà nella *Critica* al suo problema fondamentale. Nei *Prolegomeni* invece il problema viene subito diviso nelle quattro domande seguenti, cioè: *Com'è possibile la matematica? Com'è possibile la fisica? Come è possibile la metafisica come naturale disposizione? Come è possibile la metafisica come scienza?*

Ma è facile a vedere come queste quattro questioni non sono che la specificazione della questione generale concernente la possibilità dei giudizi sintetici *a priori*, specificazione che, sebbene con altra forma, si fa pure nella *Critica.*

2. — La distinzione dei giudizi analitici e sintetici divenne celebre in filosofia non meno della Critica stessa, e sono infinite le discussioni, le interpretazioni e le correzioni che i filosofi nei vari paesi fecero ad essa. In Italia la fece argomento d'un lungo e profondo studio Ausonio Franchi nella sua opera: *La teorica del giudizio*, dove si trovano esaminate le dottrine di molti filosofi italiani e stranieri intorno all'argomento.

Non è nostro compito il discutere tutte queste diverse opinioni; dobbiamo invece chiaramente stabilire il senso ed il valore che la distinzione di Kant ha nella sua dottrina.

Gli è certo che se noi consideriamo questa distinzione sotto l'aspetto puramente psicologico, scompare il suo valore gnoseologico; giacchè non v'ha dubbio che psicologicamente considerati i giudizi sono tutti analitici e sintetici ad un tempo, poichè in essi noi facciamo sempre una distinzione e una congiunzione nello stesso tempo, cioè un'analisi ed una sintesi. Che se poi vogliamo riguardare la distinzione dal punto di vista puramente logico, come per verità si studia di far Kant nelle sue definizioni e ne' suoi esempi, dovremo pur riconoscere che la distinzione è ben lontana dall'avere quel valore assoluto che Kant cerca di darle in tutta la sua Critica.

Quando noi predichiamo qualche cosa di un dato oggetto lo

affermiamo perchè pensiamo già quel qualche cosa come contenuto nel concetto di questo. Ma, potrebbe dire un Kantiano, noi non possiamo affermare qualche cosa di un soggetto se di questo non abbiamo primitivamente un concetto: ed è sintetico quel giudizio che a quel concetto primitivo aggiunge qualche altra cosa. Così io non posso pensare il corpo se non come esteso: il giudizio quindi che il corpo è esteso è un giudizio analitico; mentre, riconoscendo poi che i corpi sono anche pesanti, faccio un giudizio sintetico che è fondato sull'esperienza.

Ma è facile vedere come da ciò deriverebbero delle conseguenze affatto contrarie alla dottrina costantemente sostenuta da Kant nella sua Critica, e certamente contrarie ai suoi intendimenti.

Se il giudizio che i corpi sono estesi è un giudizio analitico, deve anche essere, secondo la dottrina di Kant, un giudizio *a priori*, e come tali dovrebbero essere riguardati tutti i giudizi che esprimono le qualità che primitivamente noi percepiamo negli esseri, come per es.: *gli animali sono viventi*; giudizi che evidentemente ci sono dati dall'esperienza al pari di quelli recati da Kant come esempi di giudizi analitici e sintetici. Ora, da ciò derivano appunto due conseguenze contrarie alla mente di Kant, l'una cioè che vi sarebbero giudizi analitici sperimentali, e l'altra che la distinzione, sulla quale egli pure voleva fondare poco meno che tutta la Critica, acquista un valore affatto relativo. Stiamo infatti a' suoi esempi. È ben vero che gli uomini in genere apprendono prima i corpi come estesi e poi come pesanti. Ma questo non è un fatto necessario; non vi sarebbe nulla di impossibile nè di assurdo che un uomo prima apprenda i corpi come pesanti, poi come estesi; e allora il giudizio sui corpi come estesi diventerebbe per quell'uomo un giudizio sintetico (1).

È vero che Kant, appoggiandosi alla sua Estetica trascendentale ed in qualche modo anche al concetto cartesiano, non avrebbe ammessa quell'ipotesi. Ciò non toglie però che definizioni ed esempi difficilmente si accordino col vero pensiero di Kant intorno a quella distinzione, e tanto meno siano conformi al valore e all'uso che

(1) Precisamente come nell'esempio da noi enunciato, potrebbe un uomo concepire prima gli animali come esseri che si muovono da sè, poi come esseri viventi o senzienti, oppure viceversa.

quella distinzione ha nella Critica. Infatti essa ha in questa un valore assoluto ed un' importanza gnoseologica che non potrebbe derivare da quelle definizioni e da quegli esempi.

Qual' è dunque il vero significato della distinzione kantiana? Kant intende per giudizi sintetici tutti quelli che hanno un valore reale ed obiettivo, quelli in cui si afferma qualche cosa come avente un valore per la realtà. Quando noi prescindiamo da questo, cioè dal valore oggettivo delle nostre idee, ed affermiamo solo ciò che in queste noi pensiamo, il nostro giudizio è analitico; ma per dare alle idee un valore obiettivo qualsiasi noi dobbiamo uscire dalle idee stesse, noi affermiamo qualche cosa che nelle idee stesse non è contenuto. Si vede chiaramente come una tale distinzione si lega coll'altra dottrina risolutamente sostenuta da Kant nel suo periodo critico, che non si può mai da un' idea trarre l'esistenza del suo oggetto. Per affermare quest' esistenza dobbiamo ricorrere a qualche altra cosa; ed in ciò vediamo la ragione per la quale Kant afferma che sono sintetici tutti i giudizi esistenziali.

Ma non v'hanno molti giudizi che, quantunque fondati sull'esperienza, pure si possono affermare in modo analitico, come sono per es. le definizioni dei concetti sperimentali, le definizioni del corpo, dell'animale, del minerale, ecc.?

Non c'è dubbio che noi possiamo dare a questi giudizi una forma analitica, prescindendo dalla realtà del loro oggetto; ma per verità tutte le volte che l'uomo afferma tali giudizi (e noi vi comprendiamo anche il giudizio che i corpi sono estesi), intende affermare qualche cosa come datogli dall'esperienza e quindi come avente un valore reale: perciò tali giudizi, secondo la vera mente di Kant, debbono riguardarsi come sintetici. Invece i giudizi analitici non fanno che esplicare ciò che si pensa in un'idea senza darvi valore oggettivo; Kant dice infatti che essi non allargano in alcun modo le nostre cognizioni, anzi che non contengono vere cognizioni, non riferendosi alla realtà.

Come si vede, questi giudizi sono molto affini alle proposizioni identiche del Locke, benchè questi non abbia saputo cómpiere la sua teoria, non distinguendo i giudizi sintetici e non riconoscendo il valore logico che possono avere anche i giudizi analitici, come le proposizioni identiche. Ma gli è certo che in fondo al proprio pensiero Kant non poteva riguardare come veramente e assolutamente analitici se non quei giudizi, nei quali non si fa altro che

affermare un rapporto che è identico al soggetto, in cui sta tutta la natura del soggetto, come ho già altrove dimostrato (1).

Questa proprietà si riscontra appunto in quei giudizi, i quali esprimono alcuni dei concetti semplici e fondamentali della mente umana, astraendo affatto dal loro valore obiettivo e dal modo con cui si riferiscono o possono riferirsi alla realtà. Ad es. si farebbe un giudizio veramente analitico quando si dicesse che *ogni effetto ha una causa*, che *i modi aderiscono alla sostanza*, non facendosi in tali giudizi altro che affermare il soggetto stesso: perchè una cosa è effetto appunto inquanto ha una causa ed è modo inquanto aderisce ad una sostanza; mentre non si afferma che vi siano realmente effetti e modi, facendosi intieramente astrazione dal valore obiettivo di tali idee.

Resta dunque a vedersi se vi abbiano giudizi che, senza essere sperimentali, senza esser dati in qualsiasi modo dall'esperienza, siano, come i giudizi analitici, *a priori* e si possano quindi affermare indipendentemente dall'esperienza.

Kant non mette in dubbio che tali giudizi vi siano, essendovi giudizi sintetici universali e necessari. Tali sono i giudizi matematici, tali i principii su cui si fonda la fisica: questi giudizi si riferiscono alla realtà e sono quindi sintetici, poichè non esprimono semplici rapporti tra le nostre idee; e tuttavia essi non possono esserci dati dall'esperienza.

Si dirà che una volta che noi ci siamo formata l'idea di un oggetto matematico, il giudizio che noi facciamo intorno alle sue proprietà non può essere che un giudizio analitico, perchè afferma ciò che in quell'idea stessa è contenuto.

Ma sono appunto queste idee o concetti che noi non ci possiamo formare senza una sintesi, sintesi la quale non può essere puramente logica, perchè in caso diverso quei concetti non avrebbero più applicazione alla realtà. I concetti matematici valgono assolutamente pel reale, appunto perchè non sono formati con un'analisi puramente logica. L'esempio portato da Kant e tanto criticato, $7 + 5 = 12$, prova invece chiaramente ciò ch'egli pensava dei giudizi sintetici *a priori* nella matematica: essi formano dei concetti

(1) V. *Corso di Filosofia*, vol. I, 13ª ed., pag. 154 e segg. e *Studi Kantiani*, *Rivista Filosofica*, anno 1902, 1° fasc.

mediante una costruzione del pensiero colla certezza assoluta che essi siano riferibili al reale.

Veniamo ai principii della fisica.

Uno dei principii fondamentali, per non dire il fondamentale, è il principio di causalità del quale già abbiamo riferita la formula analitica. Ora questa, come abbiam detto, non include alcun'applicazione al reale. Per affermare il valore di quel principio noi dobbiamo dargli una forma sintetica; non dobbiamo dire: *ogni effetto ha la sua causa,* ma bensì *tuttociò che avviene nel mondo ha una causa.* In questo giudizio infatti non si afferma una semplice identità, come nel primo; ma si riconosce applicabile al reale il rapporto di causalità, affermando che ciò che avviene, avviene per una causa, che vi sono effetti e cause.

È innegabile dunque l'esistenza dei giudizi sintetici *a priori* nel senso vero inteso da Kant, ed è innegabile tutta l'importanza che questi attribuisce al problema della loro possibilità.

3. — Ma qui sorge una grave questione tra gli interpreti di Kant. Come si deve intendere questa possibilità? Si deve intendere in senso psicologico ovvero in senso gnoseologico? Se dobbiamo dare un' interpretazione psicologica al problema, allora Kant si sarebbe proposto di cercare come si possano formare da noi tali giudizi. Secondo l'interpretazione gnoseologica Kant invece si sarebbe essenzialmente proposto di provare la *validità,* il valore reale obiettivo di quei giudizi.

Non c'è dubbio che Kant si sia proposto un intento essenzialmente, per non dire esclusivamente, gnoseologico; perciò egli col porre il suo problema voleva cercare appunto come potessero essere validi pel Reale quei giudizi, sebbene fossero *a priori.*

Ma anche la questione gnoseologica non si può risolvere facendo astrazione dalla psicologia. Locke forse eccedette nel voler fondare intieramente la risoluzione del problema gnoseologico sopra una ricerca psicologica; ma siamo pur persuasi che Kant non è riuscito, come pretende il Riehl che gliene fa un merito, a risolvere le questioni intorno all'uso ed al valore dei principii supremi del conoscere, prescindendo affatto da ogni ricerca intorno alla loro origine.

Kant non ha definito sempre nello stesso modo la sua dottrina. Nelle sue lettere egli la chiama talora una metafisica superiore,

una *metafisica della metafisica*. Il titolo ufficiale, per così chiamarlo, è quello di una *Critica*, che sta in fronte alle sue tre opere fondamentali; ma nella *Ragion pura* egli chiama pure sovente l'opera sua una ricerca, una spiegazione **trascendentale**. Questa parola fa a molti un effetto strano e viene anche intesa in modi diversi. Anche Kant non è sempre coerente nelle sue definizioni; così nella prima edizione egli dice *trascendentale una dottrina la quale non si occupa tanto di oggetti, quanto di concetti a priori degli oggetti in genere*; nella 2ª ediz. invece dice che è trascendentale una dottrina che si occupa del nostro modo di conoscere gli oggetti, *in quanto esso è possibile a priori*.

La differenza, come si vede, non è essenziale, e sebbene qualche volta Kant confonda *trascendentale* con *trascendente*, che ha, come è noto, un significato assai diverso, egli intende evidentemente per dottrina trascendentale una dottrina concernente la possibilità della cognizione *a priori* o più precisamente dell'elemento *a priori* delle nostre cognizioni: si propone insomma con essa la soluzione del problema sui giudizi sintetici *a priori*.

Questa ricerca trascendentale comprende anche la derivazione delle cognizioni pure; infatti Kant nella 2ª edizione chiama *prova trascendentale* di un concetto quella con cui si dimostra che un dato ordine di cognizione *a priori* deriva e può derivare soltanto da quel concetto. Una tale derivazione è essenzialmente logica; ma è chiaro che anch'essa non sarebbe possibile senza una riflessione psicologica, colla quale sola noi possiamo renderci conto dei nostri concetti e dei nostri procedimenti intellettuali.

Ancora nella 2ª edizione Kant distingue dalla prova trascendentale la prova *metafisica* che definisce per quella che *ci dimostra un concetto come dato a priori*. Anche rispetto a questa prova metafisica in particolare è sorta questione fra gl'interpreti di Kant, se questi potesse scoprire e determinare l'*a priori* indipendentemente da ogni ricerca e considerazione psicologica. Colui che più risolutamente sostenne che Kant non lo potesse è stato il Bona Meyer nel suo bel lavoro sulla Psicologia di Kant; ed io credo che il Meyer abbia ragione (1).

---

(1) Più recentemente ha saputo dimostrare la parte importantissima che, lo volesse o no, ha la Psicologia nella dottrina critica di Kant il Professore

Kant prova che un concetto, un principio è *a priori* quando è universale e necessario; infatti ciò che deriva dall'esperienza è sempre particolare ed accidentale; solo quando io posso stabilire una cosa indipendentemente dai casi particolari, riconoscerla vera per tutti i casi possibili, posso considerarla come universale.

Ma se non è possibile colla pura esperienza provare l'universalità di un principio, gli è difficile provarla anche *a priori*. Se vi sono dunque, come sostiene Kant, dei principii assolutamente universali, quest'assoluta universalità non può che derivare dalla loro intrinseca necessità. Ora, è bensì vero che, secondo Kant, questa deve essere una necessità obiettiva, non subiettiva; ma è chiaro che quella non ci può esser data, non può esser riconosciuta, senza questa. È appunto la nostra riflessione interna (la *reflectirende Beobachtung*, come la dice il Meyer) quella che ci fa riconoscere anche il diverso carattere logico dei nostri giudizi e dei nostri ragionamenti. Certamente un matematico può con un lavoro puramente logico derivare i suoi teoremi dai loro principii, rivolgendo tutta la sua mente agli oggetti senza considerare per nulla i propri concetti e ragionamenti sotto il loro aspetto soggettivo. Ma il Critico trascendentale deve considerare direttamente lo stesso soggetto, per conoscere quale sia il vero carattere dei suoi principii e delle sue cognizioni e donde e come egli le venga traendo. E questo non è possibile senza uno studio che è necessariamente logico e psicologico insieme (1).

Dimostrato così che l'universale ed il necessario deve esser dato *a priori*, non sarà difficile a vedere come Kant giunga a provarne il valore oggettivo.

4. — Nel procedimento tenuto da Kant per giungere a questo risultato le diverse spiegazioni o ricerche s'intrecciano l'una coll'altra e in ultimo ne formano una sola.

H. Vaihinger nel suo classico *Commentario* alla *Critica della Ragion pura*, diviso in due volumi (Stuttgart, 1881, 1892).

(1) Gli è vero che io altrove (V. *Corso classico di Filosofia*, § 90, vol. I. 13ª ediz.) distinguo tra un *a priori* logico e un *a priori* psicologico; ma una tale distinzione concerne soltanto il valore dei due *a priori*, mentre il riconoscimento dell'uno e dell'altro richiede sempre un esame psicologico che pel primo *a priori* è anche ad un tempo logico.

Da quanto abbiamo detto risulta che, non potendosi avere un vero sapere senza principii universali e necessarî, non vi potrà essere neanche un vero sapere senza elementi *a priori*; ora, noi sappiamo come, secondo Kant, l'uomo è in possesso di un vero sapere, di un sapere sperimentale, dell'esperienza (1); anzi che è in possesso di due vere scienze, la matematica e la fisica.

Non v'è dubbio dunque che esiste pure l'universale e il necessario, l'*a priori*.

Ma come può un principio *a priori* essere elemento di una cognizione obiettiva e quale parte può avervi?

Qui appare in tutta la sua evidenza la rivoluzione che Kant colla sua Critica veniva a produrre nella filosofia, anzi nel sapere in genere, e di cui egli ebbe piena coscienza; giacchè nella Prefazione della *Critica* la paragona a quella prodotta nell'astronomia da Copernico.

Abbiam veduto come già nella Dissertazione del 1770 Kant non ammettesse che una cognizione simbolica degli intelligibili. Ma dal suo carteggio appare come egli venisse sempre più dubitando di quella cognizione; finchè giunse nella *Critica* a negarne la possibilità in forza di questa considerazione che è fondamentale per la dottrina di Kant. Noi non possiamo, egli osserva, avere degli oggetti una vera cognizione, una cognizione obiettiva, se gli oggetti non fanno impressione su di noi, non entrano, per così dire, nel nostro pensiero e non lo determinano; ovvero se degli oggetti non è autore il nostro stesso pensiero, se essi non sono da questo determinati. Fino a qui, dice Kant, si è ritenuto che gli oggetti determinino il nostro pensiero; ma poichè gl'intelligibili non fanno impressione su di noi, nè possono, come esistenti in sè, venir determinati dal nostro pensiero, non possiamo averne scienza; abbiamo invece scienza degli oggetti sensibili, pei quali si avverano amendue le condizioni; poichè la loro cognizione (la cognizione

(1) Convien qui ben intenderci intorno ai diversi significati, che in Kant ha la parola *esperienza*: ora vuol dire semplice percezione sensibile, come nel principio solenne, che *ogni cognizione principia coll'esperienza ma non deriva tutta da essa*; ora ha il significato comune di *pratica della vita*; ora significa, ed è qui il caso nostro, cognizione o scienza del sensibile nel vero senso della parola, ossia sintesi del sensibile secondo principii necessari (*Proleg.*, § 22).

sperimentale) contiene un elemento determinato dagli oggetti ed un altro determinato dal pensiero.

Rimane a vedere quale sia l'uno e quale l'altro e noi avremo esaurito il compito di esporre il procedimento kantiano.

5. — Se noi esaminiamo la nostra cognizione empirica troviamo che essa consta di due elementi necessari, delle intuizioni *(Anschauungen)* e dei concetti *(Begriffe)*: quelle costituiscono la *materia* del conoscere, questi la *forma*; la materia consiste nel molteplice intuito, la forma nella sua unificazione, nel modo col quale le intuizioni (o meglio i loro oggetti, i fenomeni, le *Erscheinungen*) vengono congiunte. Senza amendue questi elementi non si ha vera cognizione obiettiva, perchè, secondo il solenne principio di Kant, **i concetti senza le intuizioni sono vuoti, le intuizioni senza i concetti sono cieche.**

Ma se le intuizioni costituiscono la materia delle cognizioni sperimentali, in esse pure, come rappresentazioni obiettive, convien distinguere alla loro volta un elemento materiale e un elemento formale: e anche qui la materia è un molteplice, il molteplice dato dalle sensazioni, e la forma è data dal tempo e dallo spazio; col primo dei quali noi congiungiamo insieme ciò che ci è dato dal senso interno, col secondo ciò che ci è dato dal senso esterno.

Abbiamo dunque una forma sensibile ed una forma intellettuale. Ma nella cognizione sperimentale la materia è data direttamente dalla forma sensibile congiunta col molteplice sentito e costituente, insieme a questo, le intuizioni, ossia i fenomeni, gli oggetti sensibili. Perciò quando Kant ci parla di forma e materia della cognizione propriamente detta, s'intende per materia anche la forma sensibile congiunta colle sensazioni, ossia s'intendono gli oggetti sensibili determinati formalmente e materialmente; in senso assoluto invece devesi intendere per materia ciò che è dato dalle sensazioni e per forma tanto la forma sensibile quanto l'intellettuale. Ora, considerando bene questi due elementi, potremo riconoscere quale venga dal soggetto, dal pensiero, e quale dagli oggetti. La materia è appunto ciò che ci viene dalle sensazioni, ossia dalle impressioni degli oggetti e si pensa quindi come proveniente da essi. C'è in questa teoria una delle difficoltà maggiori e più discusse della teoria kantiana; ma qui noi ci limitiamo a considerare la materia come il *molteplice sentito* e che si pensa in

qualche guisa come proveniente dagli oggetti; essa è in ogni modo data *a posteriori*. — Rimane a vedere donde venga la forma. Questa è *a priori*; infatti, mentre la materia è accidentale e variabile, la forma è necessaria, universale, costante; qualunque siano i dati dell'esperienza noi li congiungiamo sempre secondo principii universali e necessari, e quindi *a priori*. Ma se la forma è *a priori*, essa deriva dal soggetto, dal nostro senso stesso o dal nostro pensiero. Infatti che cosa vi è di costante ed universale nella rappresentazione e nella cognizione se non la facoltà stessa rappresentativa e conoscitiva colle sue leggi, co' suoi principii? Il soggetto è quello che esiste anteriormente all'esperienza; il pensiero, l'intelletto è quello che vi ha veramente di universale e necessario, quell'intelletto di cui già il Leibniz aveva detto: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu; excipe intellectum ipsum.* L'*a priori*, la forma, l'universale e il necessario non può dunque venire che dal soggetto.

Ciò posto, sarà facile vedere in che modo Kant provi la validità oggettiva dell'*a priori*. Questo ha valore oggettivo inquanto è parte integrante di una rappresentazione, di una cognizione oggettiva; anzi ne è l'elemento universale e necessario. Kant prova così la validità dell'*a priori* con un ragionamento regressivo, andando dal composto a' suoi elementi.

Ma l'*a priori*, il Soggettivo che ha valore reale oggettivo come parte integrante della cognizione sperimentale, può avere valore reale anche per sè solo, indipendentemente dall'elemento materiale con cui è congiunto?

No! risponde Kant, ed a ragione, dato il suo sistema. Egli prova il valore obiettivo dell'*a priori* partendo dall'obiettività della cognizione sperimentale di cui fa parte. Evidentemente, se lo si stacca dall'altro elemento, viene a mancare la base per affermarne la realtà. **L'*a priori* ha dunque valore reale solo inquanto fa parte integrante della cognizione sperimentale.**

Si vede da ciò come non abbia ragione, a parer mio, il Paulsen quando espone il problema di Kant con questa formula: *come sono possibili cognizioni colla pura ragione?* giacchè secondo il vero pensiero di Kant l'*a priori* non ci dà mai e non costituisce mai una vera cognizione. Anzi egli dice in un luogo che neanche la matematica è una vera cognizione, cioè cognizione obiettiva, se non inquanto è applicabile agli oggetti reali.

6. — Il procedimento critico di Kant si può riassumere nei seguenti principii:

1° L'uomo possiede una vera cognizione avente valore obiettivo, che è la cognizione empirica.

2° Una cognizione non può aver valore obiettivo, se il nostro pensiero non è determinato dagli oggetti o questi non sono determinati dal pensiero.

3° Ogni cognizione obiettiva consta di materia e di forma, e per esser vera cognizione deve contenere elementi universali e necessari.

4° Soltanto ciò che viene dal soggetto ed è quindi *a priori* può essere universale e necessario.

5° La materia della cognizione è data dal senso, è un molteplice sentito e si pensa necessariamente come proveniente dagli oggetti; la forma non può esser data che dal soggetto ed è quindi *a priori*. Perciò essa sola può dare alla cognizione sperimentale ciò che in essa vi è di universale e necessario. Ora l'*a priori* ha valore obiettivo inquanto è la forma di una cognizione empirica e vi costituisce l'elemento universale e necessario.

Data questa teoria ne vengono necessariamente le seguenti conseguenze: l'uomo non può avere vera scienza che degli oggetti sensibili ed in essa si congiungono necessariamente un elemento soggettivo ed un elemento oggettivo; l'oggettività sta in quest'unione: non vi può esser scienza degli oggetti intelligibili, delle cose in sè: noi non possiamo affermare che un realismo empirico: le cose in sè vengono pensate necessariamente come al di là del fenomeno: ma non possiamo *affermarne* la realtà, anzi neppure la possibilità; perchè tutti questi predicati non possono, teoricamente, aver valore che pei sensibili e come forma intellettiva che si congiunge colle intuizioni di questi.

Queste conseguenze appariranno chiaramente dalla nostra esposizione; prima di entrare nella quale credo opportuno di riferire la divisione generale della *Critica*, divisione che è principalmente fondata sulla sua teoria delle facoltà rappresentative. Avremo così anche occasione di dare qualche spiegazione sulla terminologia psicologica di Kant, senza della quale non si potrebbe comprendere la Critica.

7. — Kant spiega la sua terminologia più volte nella sua opera qua e là; ma la espone sistematicamente solo nel 1° libro, sez. 1ª della *Dialettica*. Sgraziatamente però Kant non è nella sua opera molto fedele alla sua *terminologia*, generando così nella mente del lettore non poche e non lievi confusioni. In quel luogo dunque Kant stabilisce come primo genere degli atti percettivi la rappresentazione *(Vorstellung)*; sotto di essa viene la rappresentazione con coscienza o la percezione *(Perception)*; sotto di questa stanno: la sensazione (come semplice modificazione del soggetto: *Empfindung*) e la cognizione (percezione obiettiva, *Erkenntniss*) (1). La cognizione è intuizione *(Anschauung)* o concetto *(Begriff)*. L'intuizione si riferisce direttamente ad un oggetto ed è singolare, il concetto indirettamente, per mezzo di un predicato che può esser comune a più cose. Il concetto è poi empirico o puro *(rein)*; un concetto puro che ha origine soltanto dall'intelletto, non dal senso puro, si dice nozione *(Notio)*. Un concetto tratto da mere nozioni, e trascendente ogni esperienza, si dice concetto razionale o idea *(Vernunftbegriff oder idee)* (2).

Da questa distinzione terminologica degli atti deriva quella delle facoltà. Come si è veduto, le cognizioni constano essenzialmente di due diversi elementi: intuizioni e concetti. Due saranno dunque anzitutto le facoltà dello spirito: il senso *(Sinnlichkeit)* che intuisce, l'intelletto *(Verstand)* che pensa, ossia riduce ad unità le intuizioni per mezzo di concetti. — Il senso è, secondo Kant, la facoltà di ricevere impressioni e di aver quindi, per loro mezzo, rappresentazioni. Ma rappresentazioni non sono possibili senza una forma data dallo stesso senso, senza un intùito universale e necessario, un intùito puro. La Critica non occupandosi che della va-

(1) Per solito però Kant prende la parola cognizione in un senso molto più ristretto, come rappresentazione, che non solo è oggettiva, ma di cui si può provare l'obiettività ossia la possibilità, una rappresentazione obiettiva quindi secondo principii intellettivi. In questo senso egli dice, che la cognizione comincia coll'esperienza ma non deriva tutta da essa; e nel medesimo senso viene da me usata, sempre quando non vi sia una particolare indicazione.

(2) Anche della parola *Begriff* (concetto) Kant fa nella *Critica* un uso incerto. Così talora significa per lui ogni rappresentazione pura e fondamentale, sia pure un'intuizione: e in questo senso Kant chiama concetti anche lo spazio e il tempo: in altri casi concetti assolutamente parlando sono le categorie dell'intelletto.

lidità e possibilità dei principii puri del conoscere, non si occuperà quindi rispetto al senso che delle sue intuizioni pure, ossia delle forme del sensibile, ricercandone il valore obiettivo.

Come il senso è *ricettività* (Receptivität), così l'intelletto vien pur definito da Kant la facoltà di produrre cognizioni da sè, ossia *la spontaneità della cognizione.* — Una tal definizione è evidentemente troppo ampia e confonderebbe l'intelletto colla ragione. L'intelletto nel suo vero stretto significato sarà, come lo dice sovente Kant, la facoltà del giudicare, ossia di pensare i sensibili, di applicare alle intuizioni i concetti puri; dalla quale applicazione soltanto si possono avere i concetti empirici, cognizione o esperienza nel senso più stretto e più elevato. Nei concetti puri sta l'elemento formale e quindi puro della nostra attività intellettiva; essi formano, dice Kant talora, lo stesso intelletto, e di essi o direttamente della loro validità dovrà trattare la Critica.

Come il senso è la facoltà delle intuizioni, e l'intelletto è la facoltà dei concetti in istretto senso, la ragione *(Vernunft)* è, secondo Kant, la facoltà delle idee ossia dei concetti razionali. — Però nella *Critica* anche la *ragione* prende talora un significato più ampio e viene a comprendere in parte anche l'intellento e perfino il senso; poichè nell'*Introduzione generale* Kant la dice *la facoltà che porge tutti i principii a priori*, e chiama perciò **Ragion pura** la facoltà, *che contiene i principii puri.* — È chiaro anzi come nel titolo dell'opera la *Ragione* abbia appunto questo senso generale, e *Critica della Ragion pura* significhi Critica (trascendentale) di tutti i principii puri e quindi anche delle forme sensibili e intellettive.

Però, specialmente nell'introduzione alla *Dialettica*, la ragione prende il suo senso più determinato e più ristretto; giacchè, sebbene venga chiamata ancora la facoltà dei *principii*, pur si dà a questa parola un senso diverso da quello indicato nell'*Introduzione generale*, intendendosi cioè con essa non più qualunque elemento o giudizio generale *a priori*, ma una *cognizione sintetica tratta da concetti.* In questo senso, mentre l' intelletto è la facoltà che unifica colle sue regole le parvenze, la ragione è la facoltà che *unifica le regole stesse intellettive sotto principii.* La ragione cerca dunque l'assoluto, e perciò da Kant vien pur detta la facoltà dell'assoluto, volendo essa trovare tutte le condizioni che danno una compiuta unità all'esperienza.

8. — Da questa divisione degli atti e delle facoltà rappresentative sarà facile comprendere la divisione della *Critica*.

Kant la distingue anzitutto in due parti generalissime: *Dottrina degli elementi* o *dei principii* (Elementarlehre) e *Dottrina del metodo* (Methodenlehre).

Questi elementi essendo i principii o i fondamenti formali, la Dottrina elementare conterrà anzitutto la Dottrina degli elementi formali sensibili, ossia delle intuizioni pure, la quale nella *Critica* prende il nome di *Estetica trascendentale* e corrisponde nei *Prolegomeni* alla trattazione della questione: *Come è possibile la matematica?* — La seconda parte della Dottrina elementare tratta degli elementi formali dell'intelletto in genere ossia dell'uso dei concetti e dicesi *Logica trascendentale*. La Logica trascendentale si divide in due altre parti: *Analitica trascendentale* e *Dialettica trascendentale*: la prima tratta dell'intelletto in istretto senso, ossia dell'uso dei concetti nelle intuizioni, rivolto quindi a formare cognizioni sintetiche aventi per loro essenziale oggetto i sensibili. Quest'uso vien detto da Kant **immanente**. — La *Dialettica* invece tratta della ragione in istretto senso, ossia dell'uso trascendente dei concetti intellettuali: intendendo Kant per **trascendente** l'uso di questi oltre i limiti di ogni esperienza possibile, uso, al quale siamo spinti necessariamente dalla nostra natura stessa. All'*Analitica* corrisponde nei *Prolegomeni* la trattazione intorno alla possibilità della fisica pura; alla *Dialettica* quella invece intorno alla possibilità della metafisica come disposizione e come scienza.

Il risultato dell'*Analitica* è positivo; anzi, come si disse, Kant riconosce sin dal principio la validità della matematica e della fisica pura, proponendosi solo spiegar tale validità, ricercando i principii dell' una e dell' altra e provandone il valore obiettivo.

Della metafisica invece non si tratta solo di spiegare la possibilità, ma di vedere se essa sia possibile; poichè, mentre la matematica e la fisica esistono senza dubbio, sono un fatto innegabile, della metafisica aveva già detto nel 1763 che non ne esisteva ancor nessuna. Spetta ad ogni modo alla Critica il risolver la questione se la metafisica sia possibile o no, e anche lo spiegare la tendenza invincibile degli uomini ad essa. Siccome la risposta alla prima questione è negativa, così Kant chiama la Dialettica

la *Logica della Apparenza* (die Logick des Scheins), mentre l'Analitica vien detta la *Logica della Verità*.

Noi seguiremo lo svolgimento della dottrina di Kant secondo l'ordine progressivo che abbiamo indicato; però, siccome le parti sono molto diversamente proporzionate fra loro, così noi dividiamo la materia nei capitoli, che seguono, in modo non del tutto conforme alle partizioni fatte da Kant, ma come ci parve più conveniente per la migliore intelligenza e comprensione della dottrina, e più comodo e più adatto per la trattazione.

CAPO SESTO

Segue **La Ragion pura.**

II. — L'Estetica trascendentale e l'idealismo di Kant.

§ 1. *Dello spazio e del tempo.*

1. — Come abbiamo dimostrato nel capo precedente, lo scopo essenziale e diretto della *Critica* è gnoseologico. Kant, scosso dallo scetticismo del Hume, da una parte aveva riconosciuto che non si dà cognizione senza elementi universali e necessari e quindi *a priori*, e dall'altra non vedeva, come elementi *a priori* e quindi dati dal soggetto stesso potessero avere un valore obiettivo. Il termine medio, che doveva nella mente di Kant provare la obiettività dell'*a priori*, era il concetto di forma: è un presupposto fondamentale della Critica di Kant, presupposto il quale deriva dall'esplicazione anteriore del suo pensiero, che la materia del conoscere viene tutta dalle sensazioni. L'*a priori* non potrà dunque avere valore obiettivo se non in quanto sarà forma di questa materia venuta dai sensi, ossia dall'*a posteriori*.

Ecco il grande principio che secondo me spiega il metodo di Kant. Per vedere dunque qual è l'*a priori* che ha valore obiettivo convien cercare la forma delle nostre rappresentazioni. E come queste sono di due ordini, cioè intuizioni e cognizioni, avremo pure forma dell'intuire e forma del conoscere.

Qual'è l'intuizione dell'uomo? L'uomo non ha che un'intuizione sensibile, secondo Kant; la forma del nostro intuire sarà dunque una forma dell'intuire sensibile. Come scopriremo questa forma? Nel capitolo precedente abbiamo cercato di provare che Kant, sia nella *Critica*, sia nei *Prolegomeni*, non può far a meno della riflessione psicologica per iscoprire l'*a priori* nelle nostre rappresentazioni in genere e quindi anche nelle intuizioni sensibili.

La forma è ciò, per cui il molteplice sentito viene ridotto ad unità. La forma delle nostre intuizioni sensibili sarà dunque ciò che riduce ad unità meramente intuitiva le sensazioni e non potrà quindi essere alla sua volta sensazione, ma ci sarà necessariamente data *a priori*.

Per trovare la forma, ossia gli elementi *a priori* della sensibilità, dovremo dunque: 1° sceverare le nostre percezioni sensibili da tuttociò che in esse si pensa, riguardando soltanto l'intuizione empirica; 2° togliere da questa tuttociò che viene dalla sensazione e trarne così l'elemento puro, la *sensibilità a priori*. — Ma le nostre percezioni sensibili sono di due specie, esterne e interne, e facendo per ciascuna di esse ciò che abbiamo detto, verremo a riconoscere che le prime si ordinano e si riducono ad unità nello spazio, le seconde nel tempo; dovremo quindi riguardare lo spazio come la forma del senso esterno, il tempo come la forma del senso interno, e indirettamente anche dell'esterno, in quanto tutte le percezioni sensibili esterne sono anche fenomeni interni e, come tali, internamente intuite.

La prima parte della dottrina elementare della *Critica* diventa così dottrina dello spazio e del tempo.

2. — Sebbene Kant faccia nel suo periodo critico un grande sforzo di distinzioni e di dimostrazioni, tuttavia non pervenne a una esposizione perfettamente chiara, precisa ed ordinata della sua dottrina. E ciò specialmente per quanto concerne la presente materia di cui mutò l'esposizione tutte le volte che vi pose mano, e così ne abbiamo quattro diverse: la 1ª nella *Dissertazione* inaugurale; la 2ª nella prima edizione della *Critica*; la 3ª nei *Prolegomeni*; la 4ª nella seconda edizione della *Critica*.

Nella *Dissertazione* inaugurale del 1770, Kant non fa alcuna distinzione di dimostrazioni o spiegazioni metafisiche o trascendentali. Dopo aver affermato che tempo e spazio sono le forme del mondo

sensibile, ossia del *mondo come fenomeno*, lo prova distintamente per l'uno e per l'altro coll'enumerarne le proprietà; e cominciando dal tempo stabilisce le seguenti *sette* proposizioni, fra loro concatenate:

1° L'idea (1) del tempo non nasce, ma è supposta dai sensi.

2° È un'idea singolare, quindi non è un concetto nello stretto senso della parola; infatti si pone ogni reale *nel* tempo e non si subordina al concetto di esso.

3° L'idea del tempo essendo un'idea singolare e non derivabile dai sensi è necessariamente un'intuizione e un'intuizione pura.

4° Il tempo è una quantità continua e il principio delle leggi del continuo nelle mutazioni dell'universo.

5° Il tempo non è nulla di oggettivo e reale, *nec substantia, nec accidens, nec relatio*, ma condizione soggettiva per cui si ordina il sensibile.

6° Quantunque il tempo sia ente immaginario, tuttavia è concetto verissimo, in quanto in esso debbono ordinarsi tutti gli oggetti sensibili.

7° Il tempo è dunque principio formale, assolutamente primo del mondo sensibile.

Dopo aver enumerate così le proprietà dell'*idea* del tempo, Kant viene nella Dissertazione a determinare quelle dello spazio, che sono identiche a quelle del tempo, ma che riduce a cinque, tralasciando la quarta e la sesta; ma della quarta, dice egli stesso in una nota che essa è così evidente nello spazio da non richiedere alcuna dimostrazione; e quanto alla sesta, è così chiaramente contenuta, tanto per lo spazio quanto pel tempo, nella quinta e nella settima, che non occorreva neanche per questo farne una proprietà fondamentale.

Nelle due edizioni della *Critica* Kant comincia la sua trattazione dallo spazio anzichè dal tempo, distinguendo nelle due forme proprietà derivate e primitive, e di queste nella 2ª edizione dà due spiegazioni diverse, la *metafisica* colla quale prova che il tempo e lo spazio sono *intuizioni pure*, la *trascendentale* colla quale dimostra che solamente dal tempo e dallo spazio, riguardati come intuizioni pure, possiamo avere cognizioni *a priori*.

(1) Kant usa promiscuamente nella *Dissertazione* le parole *repraesentatio, idea, conceptus*, e le attribuisce tutte e tre al tempo e allo spazio.

I *Prolegomeni* seguono, apparentemente, un processo affatto diverso. Essi pongono il problema della possibilità della matematica e giungono così, analiticamente, come lo stesso Kant diceva, a stabilire le proprietà, ossia la vera natura dello spazio e del tempo.

3. — Resta ora a vedere come sia sorta nella mente di Kant questa nuova teoria sul tempo e lo spazio, quali ne siano i principî fondamentali ed in che modo li abbia provati o voluti provare.

Come s'è visto nei capitoli precedenti, Kant durante il periodo anticritico si era vivamente occupato della questione dello spazio, giungendo nel 1768 ad abbandonare intieramente la dottrina del Leibniz e affermando lo spazio come reale e ad un tempo come qualche cosa di primitivo e come fondamento delle percezioni sensibili esterne. Ma appunto colla realtà assoluta dello spazio Kant non riusciva a metter d'accordo gli altri caratteri che ad esso ed anche al tempo egli attribuiva. Che cosa sono mai questo spazio e questo tempo se esistono in se stessi? sono relazioni? no; sostanze? nemmeno; qualità degli oggetti? meno ancora. — Sono rappresentazioni individuali, e tuttavia il reale è tutto in essi compreso; le loro parti non sono specie o determinazioni di un concetto generale, ma sono limitazioni. — Come sfuggire a tante difficoltà? — Ammettendo, che tempo e spazio non esistano in sè, ma siano solamente condizioni soggettive per l'unificazione del molteplice sentito, *forme soggettive* del sensibile. La soggettività del tempo e dello spazio dovette dapprima affacciarsi a Kant come un'ipotesi che lo liberava dalle difficoltà, le quali da parecchi anni travagliavano il suo pensiero filosofico.

Versato profondamente nelle scienze naturali e specialmente nell'astronomia, Kant dovette più volte aver riflettuto sulla grande e fecondissima riforma, che il sistema copernicano aveva prodotto nella scienza degli astri; e forse questa riflessione fu quella che dapprima gli fece balenare nella mente l'idea di tentare nella filosofia una rivoluzione analoga, benchè, in origine, limitata al mondo dei sensi.

Certamente i precedenti, che noi stessi abbiamo esposti, avevano preparato il terreno alle grandi concezioni Kantiane, rendendole per quel tempo possibili. Ma per quanto una dottrina sia sempre, per un certo senso, una conseguenza logica di dottrine precedenti, la sua formazione non è per questo una cosa necessaria. Nella pro-

duzione delle dottrine filosofiche, come in tutti gli altri fatti storici, hanno la loro parte anche le condizioni individuali, il carattere, gli studi fatti e altre circostanze. Spesso le concezioni filosofiche, come le scoperte scientifiche, dipendono da un momento felice, da un lampo della mente; sono momenti nei quali il filosofo prova le sue gioie più grandi e più pure, momenti nei quali anch'egli può dire col poeta: *est Deus in nobis.*

Uno di questi momenti dovette certo aver goduto Kant, quando per la prima volta gli balenò nella mente che tempo e spazio siano concetti meramente soggettivi. Il suo pensiero sarà corso rapidamente ai molteplici problemi che tale concezione, quasi per incanto, veniva a risolvere: provata luminosamente l'apoditticità della matematica e di tutti i suoi principii; sciolte le difficoltà intorno al vuoto e quelle in genere derivanti dalla Fisica matematica, che lo avevano occupato sin da' suoi primissimi scritti; sciolte le contraddizioni metafisiche derivanti dalla infinità del tempo e dello spazio e dall'infinita divisibilità della materia; tolte le difficoltà riguardanti l'esistenza di un mondo noumenico; ed infine spiegata l'anomalia, per la quale il tempo e lo spazio non si possono annoverare in alcuna delle categorie universali degli oggetti, non fra le sostanze, non fra i modi, non fra le relazioni.

Kant dunque, a mio credere, riguardò dapprima l'idealità dello spazio e del tempo come un'ipotesi che dava la soluzione di molti problemi; ed in ultimo, fattosi persuaso che essa fosse l'unica ipotesi possibile a scioglierli, si studiò, sia nella *Dissertazione* inaugurale sia nella *Critica*, di darne una dimostrazione diretta e progressiva, mentre nei *Prolegomeni* conservò il primitivo procedimento analitico che rendeva la dottrina più facile e più popolare.

Ma, qualunque sia la strada per la quale Kant è giunto alla sua teoria, dobbiamo ora vederne e discuterne il contenuto nei suoi particolari.

4. — Abbiam detto nel capitolo precedente che il fine ultimo della *Critica* era gnoseologico, voglio dire quello di provare la validità di certi giudizi *a priori.* Ma Kant, per conseguire il suo intento e rimovere le difficoltà che gli si erano affacciate nelle idee dello spazio e del tempo quando scriveva la *Dissertazione* e la *Critica*, doveva provare queste sei proposizioni:

1° Lo spazio e il tempo sono il fondamento e quindi il presupposto di tutte le nostre percezioni sensibili.

2° Lo spazio e il tempo sono forme della nostra sensibilità.

3° Sono intuizioni.

4° Sono intuizioni pure o affatto *a priori*.

5° Sono forme soggettive.

6° Solo attribuendo al tempo ed allo spazio i caratteri indicati si può fondare l'apoditticità di certi giudizi sintetici *a priori*, cioè dei giudizi matematici.

Si vede chiaramente come Kant nel provare la prima proposizione, prova pure una parte della quarta, cioè, che il tempo e lo spazio ci sono dati *a priori*. Fin dalla *Dissertazione* del 1770 egli riconosce non potersi avere nulla di necessario e di universale se non è dato *a priori*. Le varie ragioni che in più luoghi, e non molto ordinatamente, sono arrecate da Kant, sia nella *Dissertazione* sia nelle due edizioni della *Critica*, mirano tutte a dimostrare che spazio e tempo son due rappresentazioni necessarie nel nostro spirito; egli dice infatti che noi non possiamo rappresentarci nessun oggetto esterno se non in uno spazio, nessun fatto interno se non nel tempo, che noi non possiamo in alcun modo immaginarci come annichilato il tempo o lo spazio, che ciò per cui le sensazioni prendono ordine ed unità non può essere alla sua volta sensazione o intuizione empirica. — E in questo modo resta pur provata, nel senso di Kant, la seconda proposizione, giacchè *forma* per lui è ciò per cui un molteplice vien ridotto ad unità; ma lo spazio e il tempo ordinano appunto e riducono ad unità il sensibile; essi vanno dunque riguardati come la forma di questo, ovvero, secondo quello che Kant dice pure nella *Critica*, come *la possibilità nel soggetto di essere affetto in un dato modo*; od anche, come *le condizioni necessarie per le quali si possono avere intuizioni empiriche*.

Dall'essere il tempo e lo spazio condizioni o forme necessarie della sensibilità, e quindi *a priori*, la *Critica* deriva senz'altro, che spazio e tempo sono meramente soggettivi, in forza dei principii fondamentali della *Critica* stessa da noi esposti nel capitolo precedente. Ma, secondo la *Dissertazione* del 1770, non ogni *a priori* è soggettivo. Con quale fondamento egli allora provava che tempo e spazio sono soggettivi?

Nella *Critica* egli diceva: ciò che viene dal di fuori è sempre

accidentale e particolare, è limitato agli oggetti che fanno impressione su di noi e non può mai avere un valore universale necessario; dunque tuttociò che è universale e necessario (e lo è ogni forma, in quanto questa è condizione per cui si può formar qualunque sintesi rappresentativa o conoscitiva), è data *a priori* e viene dal soggetto. Nella *Dissertazione* invece ammetteva una *forma* del mondo intelligibile, cioè l'influsso fisico delle sostanze determinato dalla Causa suprema dell'Universo. Ciò malgrado egli insegna, che tempo e spazio sono soggettivi; ma egli ci prova questo in modo affatto indiretto, mostrando cioè, che spazio e tempo, non essendo nè concetti razionali, come vorrebbe Leibniz, nè sensazioni o dati da sensazioni, come vorrebbero i filosofi inglesi, non possono essere *nè reali in sè, nè fenomeni*, e che quindi non rimane che considerarli come un *principio interno* della mente, una condizione soggettiva per apprendere il sensibile. La debolezza del ragionamento ci prova quanto già prima abbiamo detto, che la soggettività del tempo e dello spazio, come in genere la dottrina kantiana su tale argomento, era piuttosto un'ipotesi, la quale nella mente del suo autore scioglieva molte difficoltà, anzichè una teoria logicamente dimostrata.

Ad ogni modo, riconosciuto in genere che tempo e spazio sono fondamento delle percezioni sensibili, Kant doveva ancora dimostrare come ciò sia possibile; in qual modo e in qual senso dal tempo e dallo spazio derivino gli oggetti sensibili e come da essi soltanto possano derivare i giudizi sintetici *a priori* della matematica.

Per soddisfare il suo cómpito Kant doveva anzitutto provare la terza proposizione, ed egli la prova mostrando come lo spazio e il tempo non siano idee generali, ossia concetti nello stretto senso della parola (1), ma concetti singolari, intuizioni e intuizioni pure. Infatti, egli osserva, i veri concetti, ossia i concetti astratti e discorsivi, presuppongono una molteplicità di oggetti, dai quali

(1) Kant usa la parola concetto *(Begriff)* in due sensi, in un senso improprio come significante qualunque rappresentazione ed in un senso proprio e più ristretto come significante un'idea generale. Nella *Dissertazione* tempo e spazio si dicono promiscuamente *ideae* e *conceptus*, ma idee e concetti singolari. Anche noi, esponendo la dottrina di Kant, applichiamo talvolta al tempo ed allo spazio la denominazione di concetti, però nel senso stesso da lui inteso.

vengono tratti e a cui si riferiscono; i concetti di spazio e tempo invece non si riferiscono a più oggetti, ma ci rappresentano ciascuno un solo oggetto, il quale contiene *in sè* una molteplicità di parti e non *sotto di sè* una molteplicità di specie o di determinazioni. *Ora*, conclude Kant, *quando io in un tutto posso rappresentarmi determinatamente le parti e ogni grandezza di un oggetto soltanto per mezzo di limitazioni, la rappresentazione di quel tutto stesso deve essermi data per mezzo di una intuizione immediata, che sta a fondamento di quelle parti stesse, e non per mezzo di concetti* (*Kant's Krit. 1e Aufl.*, p. 37).

Lo spazio e il tempo sono dunque intuizioni, cioè, rappresentazioni immediate di un oggetto.

5. — Ma in che modo si producono queste intuizioni, e come possono servire di fondamento ad altre intuizioni? — È questo uno dei problemi più scabrosi dell'*Estetica*, ma solamente colla sua risoluzione è possibile schiarire e provare l'ultima proposizione da noi stabilita, quella che riguarda la derivazione e la giustificazione dei concetti e dei giudizi matematici e che soddisfa così all'intento supremo dell'*Estetica*.

Il compito non è molto leggiero, perchè sebbene Kant abbia meditata la sua teoria intorno allo spazio e al tempo con lungo ed ostinato studio, facendo ogni sforzo per darcene un'esposizione chiara e una dimostrazione rigorosa, pure non ci sembra che sia pienamente riuscito nell'intento, come pretendono ad esempio Kuno Fischer, il Cohen, il Goldtschildt ed altri, i quali trovano l'*Estetica* kantiana chiarissima e quasi inappuntabile. La chiarezza è così poca che non vanno d'accordo neanche essi nell'interpretarla e le discussioni sono interminabili, benchè ormai l'*Estetica* sia stata scrutata fin nelle virgole.

Tre sono i concetti fondamentali, che sembrano oscillare nella mente di Kant intorno alla natura del tempo e dello spazio; e quindi tre sono le interpretazioni le quali si potrebbero dare, e furono realmente date, alla sua dottrina su questo punto. Noi ci studieremo di esporre ciascuna nella sua forma più logica e più decisa, lasciando quelle sfumature che rendono incerte molte interpretazioni e le confondono l'una coll'altra.

Benchè Kant dica e ripeta più volte, che spazio e tempo sono intuizioni, talora parrebbe che egli non li riguardi propriamente

come tali; giacchè come si può intuire il tempo indipendentemente dai fatti che in esso avvengono, come si può intuire lo spazio senza intuire i corpi? Tempo e spazio, dunque, per sè non si intuiscono, essi non sono che la nostra stessa facoltà di apprendere il molteplice e di rappresentarcelo appunto secondo i rapporti di tempo e di spazio. Kant infatti chiama queste forme *la facoltà ricettiva del soggetto ad essere affetto dagli oggetti (die Receptivität des Subjekts, von Gegenständen afficirt zu werden)*, e più chiaramente altrove (§ 3 della 2ª edizione) *la formale conformazione del soggetto ad essere affetto dagli oggetti e quindi ad intuirli.* — Con un'interpretazione analoga spazio e tempo potrebbero anche intendersi come norme del nostro intuire, modi di operare della nostra sensibilità, condizioni, organi del soggetto, per le quali o coi quali questo nell'intuizione dispone gli oggetti secondo certi rapporti. Tempo e spazio costituiscono infatti la forma della nostra sensibilità, forma definita da Kant *ciò per cui il molteplice della parvenza si intuisce ordinato secondo certi rapporti (dasjenige welches macht, dass das Mannichfaltige der Erscheinung, in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschaut wird)* (1); la forma non si intuisce, ma fa che si intuisca, cioè si ordini il molteplice sentito.

Ma altre espressioni usate promiscuamente ci mostrano come per Kant la forma sensibile e quindi lo spazio e il tempo non sono soltanto condizioni, per le quali lo spirito ordina o può ordinare il molteplice sentito, ma ciò *in cui* il molteplice stesso si ordina. Così in quello stesso § 1, nel quale si trovano i passi citati, Kant, cercando ciò in cui può consistere la forma, dice che, non potendo quella cosa *in cui (worin)* soltanto le sensazioni si ordinano e possono collocarsi in una certa forma, essere alla sua volta sensazione, essa deve preesistere *a priori* e già pronta nello spirito *(im Gemüthe* a priori *bereit liegen)*, e potersi quindi considerare disgiuntamente da ogni sensazione.

Ora, s'è detto, a noi non riuscirebbe di fare questa disgiunzione,

(1) Nella seconda edizione anche questa definizione è alquanto modificata così: la forma è, dice Kant, *dasjenige, welches macht dass das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann* (§ 1, della 2ª ed.). Debbo notare che io non traduco, come quasi tutti fanno, *Mannichfaltig* e *Mannichfaltigkeit* con *vario* e *varietà*, ma con *molteplice* e *molteplicità*, parendomi che queste parole rendano più esattamente il pensiero di Kant.

se il tempo e lo spazio non fossero qualche cosa di più che semplici leggi o condizioni: quei concetti vanno dunque considerati, secondo la mente di Kant, quali veri organi del senso, o meglio ricettacoli del molteplice, esistenti in qualche modo nello spirito indipendentemente dalle sensazioni.

Delle due interpretazioni che noi abbiamo qui esposte si avvicina alla prima l'Erdmann, il quale nella sua esposizione di Kant chiama appunto il tempo e lo spazio *norme dell'intuizione*; alla seconda l'Herbart e il Trendelenburg, dei quali il primo paragonò il tempo e lo spazio di Kant a due vasi vuoti in cui vengono a disporsi e a prendere una forma le sensazioni; il secondo riguarda il tempo e lo spazio di Kant come due *forme rigide*, un getto indurito *(starrer Guss)*. Fra i seguaci della prima interpretazione possiamo collocare l'Hegel che nella sua *Storia della Filosofia* spiega il suo concetto con molta evidenza, ma anche con un umorismo affatto fuori di proposito. " Forse Kant „ così dice " si immaginava " la faccenda in questo modo: Fuori vi sono delle cose in sè, ma " senza tempo e senza spazio; ora sorge la coscienza, la quale " ha anticipatamente tempo e spazio in sè, come la possibilità " dell'esperienza, nella stessa guisa che per mangiare si hanno " bocca e denti, ecc., come condizioni del mangiare „.

Tanto i primi quanto i secondi interpreti non hanno considerato bene la natura delle forme kantiane, non hanno considerato con quanta insistenza Kant dichiari, *tempo e spazio essere intuizioni e intuizioni pure*: certo il tempo e lo spazio sono le condizioni del nostro intuire, porgono le leggi della nostra intuizione, sono la forma della nostra sensibilità, e d'altra parte contengono *in sè* tutti gli oggetti particolari, tutti i reali: *sono insomma ciò, per cui si intuisce, e in cui si intuisce*, ma sono alla loro volta intuizioni: questo non si può negare; e, se non si riesce a spiegarlo, non si ha però diritto di alterare, qualunque sia, il concetto di Kant.

È vero però che la più parte degli espositori e dei critici di Kant riconoscono, che per lui spazio e tempo sono intuizioni, giacchè ciò è troppo esplicitamente e replicatamente affermato da Kant; ma o ne falsano poi la natura col volerle spiegare, come l'Herbart e l'Hegel; oppure le spiegano soltanto come condizioni, leggi in genere del nostro intuire; o per ultimo, contentandosi di dichiarare e di insistere con Kant che spazio e tempo sono intuizioni, non ci spie-

gano poi come possano esser tali e come, essendo tali, possano essere, secondo la mente di Kant, fondamento di intuizioni empiriche. Ora senza di ciò, lo ripeto, l'*Estetica* rimane un enigma. Lo stesso Kuno Fischer malgrado l'ampiezza e la profondità colla quale suole esporre la filosofia di Kant, riguarda bensì e giustamente lo spazio e il tempo nella dottrina kantiana come intuizioni, ma non tratta di proposito e non risolve il problema indicato (1); il quale è invece discusso ampiamente, quantunque in modo diverso, dal Cohen (2) e dallo Spicker (3).

Lo Spicker non vede guari altro nella dottrina di Kant intorno allo spazio e al tempo, che contraddizioni, lacune, oscurità e anche assurdi. Forse egli, come fanno talora gli scienziati tedeschi per distinguersi, esagerò in senso opposto a quello del Cohen; ma in ogni modo, per quanto giuste siano alcune sue osservazioni e alcune sue critiche, noi non possiamo approvare il suo metodo. Sta bene che si abbia a prendere un autore, quale egli è e si dà, senza aggiungervi del nostro; ma non è giusto il raffrontarne i passi e le idee solo per trovarne le contraddizioni e le lacune, senza cercarvi il pensiero fondamentale che lo domina; giacchè noi con questo pensiero, sebbene talora nascosto, offuscato ed anche contraddetto dall'autore, possiamo penetrare il senso e il valore della dottrina, rifacendola e distinguendo in essa le incoerenze e le contraddizioni accidentali da quelle intrinseche ed insolubili. Solamente questa può essere una critica fruttuosa.

Però, se la critica dello Spicker è troppo fiscale, quella del Cohen è troppo accomodante. L'ammirazione ch'egli sente pel suo autore è tale, che gli impedisce di scorgere i difetti e le contraddizioni che pur nell'*Estetica* kantiana si trovano. Le contraddizioni, a suo avviso, non sono che apparenti e la dottrina è vera e salda in ogni sua parte per chi sappia farsene un giusto concetto. E come il Cohen si tiene pienamente sicuro di essere in questo caso, così egli, dopo aver combattuta con una polemica vivace e drammatica l'interpretazione altrui, si fa ad esporre la propria, colla

(1) Kuno Fischer, *Kant's Vernunftkritik u. deren Entstehung* (I, pp. 312-349).
(2) *Kant's Theorie der Erfahrung*, 1871 (pp. 39-69).
(3) *Kant, Hume und Berkeley*, 1875 (pp. 23-33; 56-71).

quale fa scomparire ogni difficoltà e contraddizione e dissipare ogni oscurità. Ma questa stessa sicurezza e facilità di esposizione contrasta col procedimento kantiano, così lento e non di rado anche così complicato e oscillante, benchè sempre profondo e sincerissimo.

Il Cohen combatte a ragione molto vivamente l'Herbart e coloro i quali fanno delle forme del tempo e dello spazio organi e ricettacoli spirituali e insiste, al pari del Fischer, nel dirle intuizioni; ma poi cerca anche di spiegare come queste intuizioni non esistano in noi in modo distinto ed esplicito; come in genere la forma del senso sia nello spirito pronta *(bereit)*, ma non apparecchiata *(fertig)*; come essa, sorgendo colla materia, in questa esista; e come, essendo la materia sempre parvente, avendo cioè sempre una forma, la forma sia sempre forma o conformazione parvente *(erscheinende Bcschaffenheit)*, si trovi cioè sempre con una materia, e così la forma sia sempre forma della parvenza. Forma e materia in Kant sarebbero così inseparabili l'una dall'altra: la forma è un'attività del soggetto, per la quale questi apprende in certo modo gli oggetti, anzi li costruisce, produce immediatamente intuizioni, essendo intuizione essa medesima. Così il Cohen conclude, che l'*a priori* di Kant è essenzialmente forma, e che la forma è tale soltanto nella parvenza; ed esaminando la dottrina del Trendelenburg e la critica da esso fatta alla teoria di Kant osserva, che nel Kant già si trova l'idea fondamentale del Trendelenburg, quella cioè di movimento costruttivo, poichè essa corrisponde essenzialmente, secondo il Cohen, al concetto di intuizione costruttiva ch'egli attribuisce a Kant. Quindi pel Cohen tempo e spazio non sarebbero forme rigide, innate, esplicite *ab origine* nello spirito, ma intuizioni pure e costruttive, intuizioni cioè che costruirebbero i concetti matematici e l'esperienza stessa, e per ciò appunto sarebbero *a priori*. In un modo analogo egli fa sorgere le forme intellettuali.

La spiegazione del Cohen contiene un' idea giusta, della quale noi cercheremo trar profitto; ma, com'essa è data, non è nè adeguata nè chiara. Anzitutto convien riconoscere che se noi prendiamo Kant nell'esposizione sua, senza penetrare il segreto o meglio l'inconscio pensiero che lo domina, noi siamo costretti ad ammettere, in parte almeno, collo Spicker e col Vaihinger (1), che la

(1) V. vol. II del suo *Commentario*.

dottrina non è nè chiara, nè compiuta, nè scevra di contraddizioni. Il Cohen doveva quindi dare la sua spiegazione come un tentativo di compiere e schiarire il pensiero di Kant, non pretendere che essa risulti da questo in modo chiaro e sicuro, perchè, raccogliendo i passi che meglio convengono a quella spiegazione, li dispone e interpreta nel senso da lui voluto. Con tale procedimento egli giunge bensì ad evitare alcune difficoltà, ma per cadere in altre, forse maggiori. Così egli, sostenendo che la forma del senso è necessariamente forma della parvenza, non può in alcun modo considerare la forma disgiunta dalla materia, come pur vuole espressamente Kant; se la forma è forma parvente, e la materia materia parvente, e secondo Kant parvenza è sempre l'unione della materia e della forma, noi abbiamo già in ognuno dei due elementi, che Kant vuole distinguere, il tutto, cioè la parvenza. Ora, in qual modo sarà possibile trarre dalle intuizioni dello spazio e del tempo, come vuole Kant, i concetti e i giudizi sintetici *a priori* della matematica? A noi pare che l'interpretazione del Cohen urti qui contro uno scoglio insuperabile. Perciò non la possiamo accettare come essa è; ma, tenendo conto delle giustissime osservazioni da lui fatte, dobbiamo cercarne un' altra che meglio corrisponda alle dichiarazioni di Kant e soddisfi le più essenziali esigenze del sistema.

Dobbiamo anzitutto tener fermo, se non si vuole snaturare tutto il pensiero di Kant e contraddirne le più esplicite dichiarazioni, che tempo e spazio sono per lui intuizioni; poi dobbiamo considerare le attribuzioni principali che egli ad esse ha assegnate. Il tempo e lo spazio sono, secondo Kant, il fondamento, il presupposto delle intuizioni empiriche, e quindi la condizione essenziale delle parvenze. Ora, come può un'intuizione, cioè una rappresentazione oggettiva *immediata* e *singolare*, essere fondamento di più altre intuizioni? Non in altro modo, sembrami, se non inquanto sotto un certo rispetto, queste diventino *parti* di quella intuizione. Ciò è intieramente conforme all'asserzione più volte ripetuta da Kant, che spazio e tempo contengono *in sè* i reali (sensibili), che questi reali sono porzioni, limitazioni dello spazio. Ma come può il molteplice sentito, la materia, diventar parte di un'intuizione pura, soggettiva? Lo potrà quando io *costruirò* quel molteplice stesso nello spazio e nel tempo, quando io per un'attività mia propria, mi rappresenterò quel molteplice, limitando il tempo e lo

spazio e adattando a queste limitazioni, ossia a queste forme particolari e pure di tempo e di spazio, il sensibile sentito.

Ora, ciò posto, si vede facilmente come dal tempo e dallo spazio possano derivare concetti e giudizi sintetici *a priori* valevoli per il reale.

Kant ci ripete parecchie volte, che tempo e spazio si possono pensare distintamente da ogni materia; essi saranno dunque pensabili indipendentemente da ogni impressione sensibile. Nello stesso modo, indipendentemente da questa, io potrò costrurmi e rappresentarmi porzioni varie di tempo e di spazio: ho così l'intuizione pura del tempo e dello spazio e intuizioni pure di tempi e di spazi costrutti dallo spirito, i quali non sono determinazioni del tempo e dello spazio, come le specie sono determinazioni del genere, ma sono rispettivamente limitazioni, porzioni di una sola infinita quantità; e come questa è in sè singolare, ciascuno di quegli oggetti, così idealmente costrutti è sempre, non ostante la sua massima universalità, intuíto in modo concreto e singolare. Ora quando io mi rappresento il molteplice sentito per mezzo d'un' intuizione, io costruisco quel molteplice nel tempo e nello spazio, adattandolo alle costruzioni particolari fatte *a priori* dallo spirito: le intuizioni che in questo modo si producono sono quelle dette da Kant intuizioni empiriche e si differenzierebbero dalle intuizioni pure limitate di tempo e di spazio in ciò, che le prime hanno per oggetto immediato una parvenza, ossia un reale fenomenico, mentre le intuizioni pure particolari non hanno per oggetto alcun reale, ma soltanto una forma di questo; d'altra parte però ogni intuizione empirica conterrebbe necessariamente in sè un'intuizione pura, perchè quella non si può avere senza tempo e spazio, e tuttociò che v'è di tempo e di spazio negli oggetti, vi è messo, vi è costrutto da noi stessi, e vi è costrutto appunto come porzione, limitazione del tempo infinito e dello spazio infinito.

In questo modo è provata, conformemente al pensiero di Kant, la possibilità della matematica; nè v'è, secondo lui, altro modo: la matematica consta di giudizi valevoli in modo universale e necessario per la realtà; ora non si possono stabilire simili giudizi se non *a priori*, essi debbono dunque esser tratti da intuizioni e da intuizioni pure e soggettive, che per loro natura entrino come elemento necessario (come forma) nelle intuizioni empiriche. Infatti, secondo i principii sempre da Kant presupposti nella sua *Critica*

e da noi ampiamente spiegati nel capo precedente, i giudizi tratti *a priori* da meri concetti non hanno valore per il reale, e i giudizi tratti dall'esperienza, cioè *a posteriori*, non hanno mai un valore universale e necessario.

A me sembra che la soluzione che io qui propongo del problema più volte indicato, concilii, come quella dell'altra questione discussa nel capo precedente, spiegazioni le quali qui, come là, sono piuttosto disparate che opposte, e si possono compiere a vicenda. Nella nostra interpretazione infatti il tempo e lo spazio, pur conservando il loro carattere essenziale di intuizioni e di intuizioni pure, sono le condizioni, *per le quali* lo spirito intuisce, e insieme ciò *in cui* si intuisce: il molteplice sentito prende una parvenza *per mezzo* di quelle intuizioni pure e *in* quelle intuizioni pure, perchè in quanto è parvenza fa parte del tempo e dello spazio. Si crede da alcuni di dare una spiegazione più peregrina e più profonda dell'ufficio che lo spazio ed il tempo compiono secondo Kant, dicendo che essi sono *funzioni* dello spirito, zampillanti dalla sua spontanea attività. Tralasciando quest'ultima affermazione di carattere dogmatico e quindi alieno dal pensiero kantiano, il concetto di funzioni applicato alle forme kantiane non è certo errato in sè, ma è un concetto troppo generico che poco o nulla aggiunge a quello di forma; si tratta sempre di vedere in che consistano quelle funzioni.

6. — Risoluta così la questione da noi sollevata, sono provate, secondo il pensiero di Kant, le sei proposizioni di cui in ultimo consta l'*Estetica* trascendentale; e noi possiamo ora in questa ravvisare chiaramente quei processi e quegli intenti generali della Critica kantiana, i quali vennero da noi descritti nel capo precedente.

Nella spiegazione, che Kant chiama metafisica, si mostra che tempo e spazio in genere sono fondamento delle intuizioni empiriche, e in che modo; cioè in quanto sono intuizioni pure, concetti singolari. E come le intuizioni empiriche, ossia l'esperienza, intesa qui come il complesso dei dati sensibili, è per Kant il vero ed ultimo fondamento della validità obiettiva delle nostre cognizioni, è il criterio della loro realtà, così egli dall'essere tempo e spazio elementi necessari delle intuizioni empiriche conclude, che essi hanno, per quel rispetto, valore obiettivo; conclude cioè alla validità del tempo e dello spazio, come forme date *a priori* e

subiettive, ma aventi, in quanto entrano nelle intuizioni empiriche, anzi formalmente le producono, una realtà pari agli oggetti di queste, cioè una realtà fenomenica o parvente.

La spiegazione trascendentale si ha propriamente coll'ultima delle tesi da noi distinte, nella quale si prova che certi concetti e giudizi sintetici *a priori*, cioè insomma i matematici, non possono derivare che dal tempo e dallo spazio in un certo modo considerati. Ma anche in questa spiegazione trascendentale si hanno in ultimo i medesimi processi e i medesimi intenti della spiegazione metafisica. In questa si argomenta la realtà fenomenica e i caratteri del tempo e dello spazio dall'essere questi concetti fondamento necessario ed universale delle intuizioni empiriche; nella prova trascendentale Kant presupponendo, come fa, il valore obiettivo della matematica e mostrando come i concetti e i giudizi di questa derivino necessariamente dal tempo e dallo spazio in quel modo concepiti e non possano derivare che da essi come tali, conclude alla loro natura e realtà fenomenica. Così la prova trascendentale non sarebbe che una riprova, per rispetto alla natura e al valore del tempo e dello spazio in genere, della prova metafisica e condurrebbe al medesimo risultato; ma di più spiegherebbe a un tempo la *derivazione* e quindi la *possibilità* della matematica.

Qui si vede la ragione, per la quale nei *Prolegomeni* l'Estetica si riduce appunto alla prova o spiegazione trascendentale. In essi, procedendosi analiticamente, la trattazione vien distribuita in quattro questioni principali, riguardanti ciascuna la possibilità di un dato ordine di cognizioni pure. La prima questione chiede come sia possibile la matematica, e si risponde essere possibile come tale, cioè come scienza composta di giudizi sintetici valevoli per il reale, quando si ammettano il tempo e lo spazio come intuizioni pure, formali, soggettive. Così, nella spiegazione metafisica il principio da cui si parte per la dimostrazione è l'esperienza; nella trascendentale il principio è invece la matematica. Ma nella spiegazione trascendentale come viene poi provata la validità della matematica stessa? — Questa prova non si dà nell'*Estetica trascendentale*; ma è accennata soltanto nell'*Analitica trascendentale*, dove si tratta degli *Assiomi* dell'intelletto, mentre nei *Prolegomeni* viene confusa colla stessa spiegazione trascendentale. La validità della matematica si trae dunque da ciò, che noi per intuire i reali nello spazio e nel tempo dobbiamo appunto costruirli secondo de-

terminazioni pure dell'uno e dell'altro, nel modo già indicato. Così noi abbiamo anche qui quel duplice e inverso procedimento della Critica kantiana: l'ultimo fondamento della validità della matematica è ancora l'esperienza, l'*attuazione necessaria* de' suoi concetti e de' suoi giudizi nelle intuizioni empiriche.

7. — Schiarite così le prove e i procedimenti dell'Estetica trascendentale sorge la domanda: Kant è giunto veramente a dimostrare le tesi da noi enumerate?

Le discussioni intorno al valore assoluto della dottrina kantiana sullo spazio e sul tempo, non furono minori di quelle intorno alla sua vera interpretazione. Una delle più gravi e delle più ardenti sorse tempo fa in Germania fra Adolfo Trendelenburg e Kuno Fischer, e l'eco non ne è ancora spenta: altri filosofi vi presero parte, suscitando nei circoli filosofici della Germania il più vivo interesse (1).

Non è mio compito esporre i particolari di codesta polemica, sebbene per sè interessantissima; ma dobbiamo tener conto dei suoi risultati, come di quelli di altre discussioni, per poter esprimere un giudizio compiuto e sicuro.

Il punto principale di questa polemica era di stabilire se Kant abbia provata l'*esclusiva* soggettività dello spazio e del tempo, abbia provato cioè che spazio e tempo non solo sono forme soggettive dello spirito, ma non possono essere soggettivi e oggettivi ad un tempo, in modo da valere anche per le cose in sè.

Ma è chiaro che dal punto di vista kantiano non si può assolutamente fare una tale questione; poichè, secondo Kant, delle cose in sè non si può affermar nulla, neanche la loro possibilità. Si aggiunge che nella *Dialettica* Kant, provando che col dare al tempo e allo spazio una realtà assoluta si cadeva in contraddizioni insolubili, veniva implicitamente ad escludere la possibilità del termine conciliativo sostenuto dal Trendelenburg.

Nè si potrebbe tacciare di contraddizione Kant, osservando che, siccome secondo lui delle cose in sè nulla si può affermare, non si

(1) Questa polemica è assai bene esposta nel già citato *Commentario* (II vol.) del Wnihinger, che discute pure ampiamente, per conto suo, la questione.

possono neanche negare ad esse le condizioni dello spazio e del tempo; poichè a tale obiezione Kant poteva ragionevolmente rispondere così: " Io, dicendo che spazio e tempo non possono esistere in sè, ma sono soltanto forme di un mondo sensibile, fenomenico, nulla affermo intorno alle cose in sè, non affermo neppure che queste esistano, benchè io le possa, anzi le debba pensare; ma, esistano o no, non le posso pensare con delle proprietà o delle condizioni contradditorie ".

In ogni modo noi non crediamo che si possa giudicare della dottrina di Kant con una pura analisi logica delle sue argomentazioni. Se anche queste fossero difettose, potrebbe la sua dottrina, considerata nel suo complesso, reggersi ancora e soddisfare gli intenti fondamentali che essa si proponeva. Ora questi, nell'*Estetica trascendentale*, erano essenzialmente due: l'uno di dimostrare che è *possibile* avere *a priori* le cognizioni matematiche; l'altro che queste valgono necessariamente pel reale empirico, pei fenomeni.

Ora, quando si ammetta la teoria di Kant che spazio e tempo siano di origine soggettiva e dati *a priori*, il primo problema è facilmente risoluto. Prendendo per esempio le cognizioni geometriche, concernenti le determinazioni dello spazio, gli è certo che indipendentemente dall'esperienza noi possiamo svolgere quelle determinazioni, confrontarle tra loro e formare così la geometria. E la scienza che ne risulta avrebbe in sè un valore necessario per tutti gli uomini, derivando dalla natura comune del loro pensiero da quella *communio veri*, accennata dal Vico (1), colla cui dottrina quella di Kant qui si accordava pienamente. Come è noto, il Vico riteneva non potere la mente umana avere vera scienza se non di ciò che essa medesima *fa*; ora, secondo il Vico, come secondo Kant, gli oggetti geometrici sono *fatti* dagli uomini, sono un prodotto della loro attività, che il Vico chiama *creatrice* e Kant *sintetica* e quindi non puramente logica del pensiero. Ciò spiega il vero senso che ha il criterio della verità stabilito dal Vico, cioè che *il vero è il fatto.*

Però il Vico non si pose nettamente la questione con tanta chiarezza formulata da Kant e che è veramente la principale; perchè non basta riconoscere che noi abbiamo una facoltà parti-

(1) V. il mio G. B. Vico, *Studii critici e comparativi*, cap. V.

colare di formare e svolgere *a priori* dei concetti; è necessario ancora mostrare che quei concetti sono applicabili alla realtà, non sono semplici *ludus ingenii*; allora soltanto si potrà dire che quei principii hanno valore universale e necessario, valgono cioè necessariamente per tutti gli oggetti *conoscibili* dalla mente comune degli uomini.

Però nella soluzione di questo secondo punto la dottrina di Kant si trova dinanzi a gravissime difficoltà. Gli è vero che il nostro spirito può svolgere da sè, indipendentemente dall'esperienza, dei concetti matematici; ma come possono dei concetti puramente soggettivi esser poi così bene applicabili ai dati delle sensazioni, in modo da compenetrarsi in una sola rappresentazione, in modo da costituire gli oggetti empirici, i fenomeni, soli oggetti del sapere? come può la *materia*, data dalle sensazioni, essere così adattabile allo spazio e al tempo, che vengono dal soggetto, e viceversa? Kant avrebbe potuto servirsi qui di un concetto leibniziano e ammettere tra la forma e la materia un'armonia prestabilita; ma questa sarebbe stata una soluzione dogmatica e affatto contraria allo spirito della dottrina critica.

Un' altra risposta avrebbe potuto dare Kant a quell' obiezione; questa cioè, che forma e materia derivano amendue in ultimo dal soggetto, e si modificano poi ancor più nella coscienza nostra quando le rappresentazioni puramente sensibili si trasformano in rappresentazioni intellettive, in concetti empirici.

Una tale risposta era certamente possibile, ma avrebbe anticipato quell'idealismo soggettivo contro il quale Kant ebbe più tardi a protestare.

Noi crediamo che senza andare a questo estremo, sia possibile un'altra soluzione che, pur modificando profondamente le basi psicologiche della dottrina kantiana, tenga fermi i suoi intenti e principii gnoseologici.

Si potrà qui subito farci l'obiezione che Kant ha inteso svolgere la sua teoria critica affatto indipendentemente da ogni dottrina psicologica.

Abbiamo già detto che tale era infatti il suo proposito, ma che nè l'ha osservato nè lo poteva osservare. La verità è, invece, che la sua *Estetica* è fondata su principii e presupposti psicologici e conduce a risultati psicologici. Gli è vero però che di questi presupposti e risultati non si rende chiara coscienza, ed è vero ancora

che appunto per la sua pretesa di far senza la psicologia egli non solo non si cura di approfondirne i principii, ma neppure di precisare la sua terminologia psicologica, della quale era pur obbligato a servirsi nella trattazione delle sue questioni.

Due sono le dottrine psicologiche che hanno la massima importanza nell'*Estetica*, l'una concernente l'origine della materia, l'altra quella dello spazio e del tempo.

Quanto alla prima è dottrina costante di Kant che la materia delle nostre cognizioni viene dalle sensazioni.

Esamineremo più tardi le difficoltà che questa dottrina nasconde sotto il rispetto propriamente gnoseologico. Qui vogliamo solo considerare la questione sotto aspetto psicologico e in relazione con quella concernente lo spazio e il tempo; e anzitutto ci domandiamo: che cosa sono per Kant le sensazioni?

Nel § 1° della *Dialettica trascendentale*, dove si studia di mettere un po' d'ordine nella sua terminologia psicologica, egli definisce la sensazione nel modo che abbiamo già a pag. 109 riferito. Ora da quella definizione appare chiaramente come la sensazione, dalla quale come contenente la materia dovrebbe derivare il valore oggettivo delle nostre rappresentazioni, è essa medesima uno stato puramente soggettivo, una percezione senz'oggetto, l'oggettività esistendo solo nell'intuizione in cui la materia è già congiunta colla forma. Ora noi chiederemo a Kant: è egli possibile un fenomeno psichico e tanto più una percezione senza alcun oggetto? Kant, che era così acuto osservatore dei fenomeni psichici, come si dimostra specialmente nell'*Antropologia*, nella *Critica del Giudizio* e nelle lezioni sue che si vanno pubblicando (1), trascurò interamente di rivolgere il suo potente ingegno allo studio delle questioni fondamentali della Psicologia, persuaso com' egli era che questa non fosse vera scienza. Una delle questioni principali della Psicologia, anzi la prima, è quella che concerne la differenza tra i fenomeni fisici ed i fenomeni psichici. Ora, per Kant la differenza essenziale tra gli uni e gli altri consiste in ciò che questi hanno per forma il tempo e quelli lo spazio. Crediamo anche noi,

(1) V. Otto Schlapp, *Kant's Lehre von Genie etc.*, 1901, e il mio secondo articolo *Sul concetto ed il carattere della Psicologia* nella *Rivista Filosofica* da me diretta del 1899, fasc. IV-V.

checchè altri voglia ora sostenere, che i fenomeni psichici non contengono per sè alcun elemento spaziale; ma anzitutto il tempo fa pur parte dei fenomeni fisici e d'altronde non è quella una differenza intrinseca e fondamentale. Questa, a parer nostro, consiste appunto in ciò che ogni fenomeno psichico, e specialmente i fenomeni percettivi, hanno un oggetto, si riferiscono ad un oggetto, benchè siano, anzi appunto perchè sono fenomeni subiettivi. I fenomeni fisici, invece, non si riferiscono ad alcun oggetto, *avvengono*, si producono. Perciò io non posso riconoscere tra le sensazioni e le intuizioni quella profonda differenza che vi stabilisce Kant. Io ho già in altro mio scritto schiarito a questo proposito il mio pensiero (1), e qui non mi diffonderò. È però facile vedere come da questo principio derivi una profonda modificazione nella teoria esposta da Kant nell'*Estetica trascendentale*.

Secondo il presupposto fondamentale di Kant spazialità e oggettività, per le intuizioni esterne, sono una cosa sola; io credo invece che possiamo avere delle percezioni, almeno originariamente, non spaziali e che tuttavia si riferiscono ad un oggetto e possono quindi riguardarsi come intuizioni nel senso generale stabilito da Kant. Quando questi parla delle intuizioni, intende certamente di quelle che si trovano già sviluppate nell'adulto e costituiscono il fondamento materiale dell'esperienza, dalle quali è senza dubbio inseparabile l'elemento spaziale; ma noi crediamo che le cose in origine stiano ben diversamente; perchè, a nostro avviso, in origine soltanto il tatto e la vista ci dànno i loro oggetti spazialmente, mentre gli altri sensi ce li danno tali solo in séguito, congiungendosi col tatto e specialmente colla vista.

Com'è noto, la vista non ci dà originariamente lo spazio delle tre dimensioni, ma col concorso e sotto l'influenza del tatto e coll'aiuto indispensabile del movimento (il movimento delle ciglia, delle mani, di tutto il nostro corpo nello spazio) la vista s'impadronisce per così dire del mondo esterno, e questo diventa per noi il mondo della vista, un mondo nel quale noi riferiamo poi gli oggetti di tutti gli altri sensi, odori, sapori, suoni, ecc. Ne viene che quando noi pensiamo il mondo esterno, pensiamo questo mondo

(1) V. *Corso di Filosofia*, vol. I, 13ª ed., § 15.

visivo necessariamente spaziale, mondo nel quale lo spazio è la forma universale e costante.

Ma da tutto questo appare chiaramente che non si può stabilire, come fa Kant, una derivazione essenzialmente diversa dell'elemento spaziale o formale e dell'elemento o meglio dei varii elementi materiali, che a parere di Kant costituiscono il contenuto della sensazione. In realtà l'elemento spaziale è dato inscindibilmente coll'elemento materiale nei sensi del tatto e della vista e per via di associazione e di sviluppo anche negli altri sensi.

Ma ciò che si dice dello spazio per le percezioni esterne lo si dovrà ripetere del tempo per le percezioni interne e anche per le percezioni esterne, in quanto anche ad esse è applicabile il tempo. Nelle percezioni interne è affatto impossibile, anche colla migliore volontà, distinguere una sensazione ed un'intuizione; i fatti interni sono dati alla nostra coscienza riflessa (senza della quale non è possibile percezione interna) colle loro varie qualità (percezioni, piaceri e dolori, volizioni), ma inscindibilmente anche coll'elemento del tempo: quei fatti sono dati necessariamente come successivi, e quindi come producentisi nel tempo. E lo stesso si deve dire delle percezioni dei fatti esterni; il movimento è affatto inconcepibile senza il tempo ed io non posso aver la percezione sensibile del movimento se non inquanto ho la coscienza di successive percezioni di un medesimo oggetto in una serie di luoghi contigui nello spazio. — Dal che si vede però come abbia perfettamente ragione Kant nel riguardare l'applicazione del tempo alle intuizioni esterne come fondata sul senso interno.

8. — Ma, posto che tempo e spazio siano, al pari di ciò che Kant chiama la materia delle sensazioni, un *dato*, un dato insieme a questa e congiunto obiettivamente con questa, non cade tutta la dottrina gnoseologica di Kant, la quale sostiene non esser possibile scienza senza cognizioni universali necessarie, e non potersi avere cognizioni *a priori* se non derivate dal soggetto?

A questa obiezione noi rispondiamo risolutamente di no; rispondiamo cioè che la dottrina gnoseologica di Kant si può perfettamente conciliare colla teoria psicologica da noi sostenuta, soddisfacendo ugualmente a' suoi intenti fondamentali.

Ma per provare questo è anzitutto necessario che noi riprendiamo in esame i concetti dell'*a priori* e dell'*a posteriori*, e vi

facciamo un'importante distinzione, che, se per un certo rispetto è conforme allo spirito della dottrina kantiana, è però contraddetta dall'*Estetica trascendentale*.

La distinzione dell'*a priori* e dell'*a posteriori* ha due aspetti o due significati profondamente diversi, cioè un significato od un aspetto psicologico e un significato od aspetto logico, diguisachè vi possono essere giudizi psicologicamente *a priori*, i quali invece si debbono dire logicamente *a posteriori* e viceversa.

Psicologicamente io dico *a posteriori* un giudizio quando, qualunque sia il suo contenuto ed il suo valore, io lo traggo dall'osservazione e dall'esperienza e lo dimostro vero, fondandomi sui fatti particolari. Così molte verità matematiche furono originariamente trovate coll'esperienza e per molti sono ancor oggi verità puramente sperimentali. Dico invece psicologicamente *a priori* qualunque verità io affermi senza fondarmi sopra dati sensibili determinati, traendola dal mio pensiero, dalla pura riflessione sull'oggetto o anche da considerazioni o idee generali intorno al mondo e alle cose, formatesi senza un preciso e determinato fondamento sperimentale.

Come si vede, questa distinzione fa astrazione dalla natura intrinseca delle cognizioni e dipende essenzialmente dalle condizioni soggettive del conoscente; per il che una cognizione stessa può esser per l'uno *a priori* e per l'altro *a posteriori*. — Ben diversa è la distinzione logica, rispetto alla quale le cognizioni sono *a priori* e *a posteriori* in modo fisso e costante, essendo rispetto ad essa *a posteriori* tutte quelle cognizioni, le quali non si possono veramente dimostrare se non per mezzo di particolari e determinati dati sensibili. Un uomo di genio può intuire delle leggi naturali, può anticipare colla potenza del pensiero i risultati dell'esperienza; ma la conferma, la dimostrazione *deve* venire dall'esperienza; perciò tali verità si debbono riguardare come logicamente sperimentali (1).

(1) Queste *anticipazioni* dell'esperienza sono più frequenti e più importanti pel progresso delle scienze naturali di quel che generalmente si crede. Certamente la scienza della natura si fa col metodo sperimentale. Ma, se lo tolgano di mente i corti d'ingegno! non bastano la pura osservazione e l'esperimento per fare la scienza dei fatti naturali; ci vuole il criterio e l'ingegno che penetri, per così dire, nella trama della natura e intuisca le leggi che la

Invece sono logicamente *a priori* tutte quelle verità che, qualunque sia la loro origine, o in qualunque modo accolte, *si possano* dimostrare col solo pensiero, indipendentemente dai fatti particolari. Così, non importa che una verità matematica sia stata trovata coll'esperienza, e si possa anche per mezzo di questa dimostrare, per dirla logicamente *a posteriori*; basta invece che un matematico sia in grado di dimostrarla senza ricorrere a quell'esperienza o ad altri fatti particolari e determinati, perchè quella verità si abbia a dire logicamente *a priori*.

Ora, fatta l'indicata distinzione, è facile vedere come quand'anche lo spazio e il tempo, o meglio gli elementi primitivi dello spazio e del tempo, siano dati dall'esperienza, tuttavia possono da essi derivare e svolgersi delle cognizioni pure.

Quanto allo spazio noi abbiam veduto come, quantunque originariamente non tutti i sensi ci diano intuizioni spaziali, tuttavia, dopo un certo svolgimento della nostra facoltà rappresentativa, noi ci rappresentiamo tutti i dati delle nostre sensazioni in uno spazio; il mondo esterno diventa il mondo della vista, nel quale noi localizziamo i dati sensibili esterni. Questo fatto sempre più si conferma quando dalle percezioni sensibili si vengono svolgendo le percezioni intellettuali; il senso non ci dà che rapporti spaziali e ambienti spaziali limitati; ma, sorta l'intelligenza, si viene formando nella nostra mente l'idea di uno spazio puro infinito, nel quale ci rappresentiamo non solo tutti gli oggetti che percepiamo, ma anche tutti quelli che possiamo immaginarci. E quest' idea, sebbene non sia innata, sebbene non ci sia data originariamente, pure una volta che si è formata nel nostro spirito, diventa, nelle condizioni normali, necessaria e indispensabile; noi non possiamo rappresentarci uno spazio limitato; o meglio! noi ci rappresentiamo necessariamente tutti gli spazi limitati nello spazio infinito, illimitato, uno. Sorta quest'idea, il nostro spirito può, colla sua attività sintetica, creare *a priori* un numero infinito di figure e di forme e costruirne una scienza, indipendentemente affatto da ogni esperienza; ma, come in ultimo anche quell'idea dello spazio ha in questa il suo fondamento o la

reggono. E ben di ciò si accorse Galileo, quando insegnava che il vero fisico non fa le sue osservazioni ed i suoi esperimenti a caso, ma guidato da *idee direttive* che illuminano il suo pensiero e le sue ricerche.

sua origine prima, non è a meravigliarsi che con quelle forme create dalla nostra attività sintetica pura si accordino quelle che ci vengono date dai nostri sensi, svoltesi nel modo che abbiamo detto. Se quest'accordo non è sempre perfetto, sta in fatto che le forme empiriche sono suscettive di un'approssimazione infinita alle forme pure; e ciò basta, perchè queste siano applicabili a quelle.

Quel che si dice dello spazio, si può, con qualche modificazione, ripetere del tempo e dello spazio combinato col tempo.

Noi non crediamo che sia possibile ad *un essere* puramente sensitivo rappresentarsi i fenomeni interni e la loro successione, pur ammettendo l'esistenza di un vero senso interno, cioè di una percezione sensibile *distinta* dei fenomeni interni; ma crediamo che tale percezione non è possibile se non in un essere intelligente, richiedendo essa la distinzione del soggetto dai proprii atti e di questi dal loro oggetto, cioè una vera coscienza riflessa. In ogni modo, come dalla percezione sensibile dei rapporti e degli ambienti spaziali sorge in un essere intelligente l'idea dello spazio puro, infinito, così dalla percezione dei rapporti di tempo si viene formando l'idea del tempo puro infinito, nel quale ci rappresentiamo necessariamente tutti i fatti interni ed esterni. Ed anche quest'idea di tempo puro infinito, sebbene non originaria, non può una volta formata, cancellarsi più dal nostro pensiero; non possiamo rappresentarci un tempo che comincia senza presupporre un tempo precedente, non possiamo pensare che termini senza pensare ad un tempo al di là di questo termine; insomma possiamo pensare dei tempi limitati, ma come contenuti nel tempo unico infinito.

Per mezzo del tempo e dello spazio noi possiamo colla nostra attività sintetica svolgere *a priori* delle forme svariatissime di moto, alle quali possiamo ridurre con un'approssimazione infinita i moti reali; dal che sorge la possibilità della meccanica come della geometria pura.

In un modo analogo la nostra mente può svolgere colla sua attività sintetica il numero nelle sue varie forme e determinazioni. Anche nella numerazione noi andiamo all'infinito sia nell'aumento, sia nella diminuzione, sia nel moltiplicare sia nel dividere. Anche gli elementi fondamentali del numero ci sono dati dall'esperienza; ma una volta che la nostra mente li ha compresi, può svolgerli in modo affatto indipendente dall'esperienza, facendo del numero una scienza del tutto *a priori* nel senso da noi stabilito.

Non sarebbe difficile trovare le strette relazioni che congiungono questi concetti dello spazio, del tempo e del numero e delle loro varie forme e determinazioni. Nell'*Estetica trascendentale* questi rapporti non sono studiati. Kant riguarda però evidentemente lo spazio e il tempo come due forme primitive e irreducibili, e non ci parla del numero se non nell'*Introduzione*, dove reca come esempio di giudizi sintetici la formazione di un numero. Sono stati fatti e si fanno molti sforzi dagli uni per ridurre lo spazio al tempo, dagli altri per ridurre questo a quello: questi sforzi sono utili in quanto servono a svolgere e a determinare gli stretti e molteplici rapporti che quei concetti fondamentali hanno tra loro e con altri concetti; ma il loro intento ultimo ci pare sbagliato: tempo, spazio, numero ed altri concetti simili restano, come elementi primitivi e non ostante gli strettissimi rapporti che li legano tra loro, distinti e in ultimo irreducibili.

Si vede dunque come Kant potesse conseguire i suoi intenti gnoseologici senza presupporre, com'egli fa certamente, che non possa essere *a priori* se non ciò che deriva dal soggetto, ossia insomma, per parlare col nostro linguaggio, che l'*a priori* logico è anche necessariamente un *a priori* psicologico.

Ma la dottrina gnoseologica di Kant non si lega soltanto con una dottrina psicologica; essa ha anche dei presupposti e ad un tempo dei risultati metafisici, i quali pure si vengono a modificare profondamente colla modificazione della dottrina psicologica da noi proposta. È ciò che si vedrà nel § seguente.

§ 2. — *I fenomeni ed i noumeni, l'idealismo di Kant.*

1. — La psicologia e la gnoseologia dell'Estetica trascendentale conducevano necessariamente Kant alla dottrina metafisica dell'idealismo. Poichè, come abbiamo veduto, noi non possiamo conoscere, ossia rappresentarci in modo obiettivo e determinato nulla, senza rappresentarcelo nello spazio e nel tempo; e d'altra parte, poichè lo spazio ed il tempo sono pure forme soggettive, ne viene che tutto il reale per noi, almeno in quanto contiene spazio e tempo, esiste in modo puramente relativo al nostro soggetto e non in sè. Che se poi si considera come, togliendo lo spazio e il tempo,

scompare intieramente quel mondo visivo-tattile a cui riduciamo tutte le cose esterne e non è più affatto comprensibile il mondo interno, non restando dell'uno e dell'altro se non degli elementi frammentari e sconnessi, dovremo dire che tutto il mondo dei reali conoscibili è un mondo soggettivo.

Nè Kant si nascose queste conseguenze necessarie del suo sistema psico-gnoseologico; ed infatti egli riconobbe esplicitamente la sua come una dottrina idealistica, distinguendola però profondamente dagli altri idealismi.

Kant di questa sua dottrina metafisica non ci diede mai un'esposizione compiuta in alcuna parte della sua opera; ma ne tratta e discorre in più luoghi, ora in forma dottrinale ora in forma polemica; perchè, quantunque la *Critica* non avesse per proprio oggetto lo svolgimento di tale dottrina, tuttavia questa sia per la sua intrinseca importanza sia per gli stretti ed inscindibili rapporti che la legavano colle altre dottrine della stessa *Critica*, finì per penetrarla in ogni sua parte.

Perciò, se noi crediamo necessario l'esporne fin dal principio i concetti fondamentali, non intendiamo esaurire l'argomento, riservandoci di svilupparlo ancora in seguito e di richiamare, ogni volta che occorrerà, i punti qui stabiliti. — L'argomento non è facile sia per la natura sua sia perchè lo stesso Kant, pur rimanendo fedele a certi concetti fondamentali, espose però la sua teoria in maniere diverse e, almeno nella forma, la modificò notevolmente tutte le volte che ne trattò. Possiamo però distinguere tre esposizioni principali: quella della prima edizione (1781), quella dei *Prolegomeni* (1783) e quella della seconda edizione della *Critica* (1787) (1).

Abbiamo già veduto come molti espositori, e specialmente lo

---

(1) I *Prolegomeni* trattano il presente soggetto, specialmente là dove si espongono i principî dell'Estetica, come facciam noi qui; le due edizioni della *Critica* ne discorrono di proposito in un capitolo dell'*Analitica dei Principii* intitolato i *Fenomeni e i Noumeni*; nella seconda edizione se ne tocca inoltre nell'*Osservazione generale* all'*Estetica*, e nel secondo capitolo dell'*Analitica dei principii* vi è una formale confutazione dell'idealismo. Ma molte delle cose dette in tale confutazione ed altre relative all'argomento vengono invece dalla prima edizione esposte in quel capitolo della *Dialettica*, il quale riguarda i *Paralogismi* della Ragion pura.

Schopenhauer e parecchi Hegeliani, pretendano che Kant abbia, dopo la prima edizione della *Critica*, non solo modificato la sua teoria metafisica nella forma, ma anche nella sostanza, dandole un carattere affatto diverso, anzi riducendosi ad affermare nella seconda edizione ciò che nella prima aveva negato, almeno implicitamente. Ora è venuto il momento di esaminare tale questione.

Anzitutto, per ben comprendere l'idealismo di Kant e riconoscere i suoi limiti e i suoi correttivi, bisogna notare che egli fa una profonda differenza tra *conoscere* e *pensare*. È una differenza sulla quale insiste più volte, anche nel suo carteggio, ed è certo fondamentale nella sua dottrina; ora, secondo questa, noi possiamo conoscere, ossia rappresentarci determinatamente, soltanto ciò che ci appare o può apparirci nel tempo e nello spazio, ossia ciò che può essere oggetto delle nostre intuizioni. Ma anche senza queste noi possiamo, dietro qualche particolare impulso, *pensare* qualche cosa senza intuirla e così formarci dei concetti non aventi per oggetto alcuna parvenza. Ora tali concetti, quando in sè non contengono alcuna contraddizione ossia insomma sono *pensabili*, quand'anche i loro oggetti non si possano avere in alcuna esperienza, sono detti da Kant *problematici* e gli oggetti loro **Noumeni**, in contrapposto coi **Fenomeni**, che sono gli oggetti delle intuizioni, gli oggetti reali, i soli veramente conoscibili.

La teoria dei noumeni ha in tutta la filosofia kantiana una grandissima importanza; essa costituisce il vero correttivo del suo idealismo, e senza di quello non potremmo intendere questo.

Nella filosofia teoretica di Kant il noumeno compie tre uffici principali che sono strettamente congiunti l'uno coll'altro, e potrebbero anche riguardarsi come tre aspetti di un unico ufficio; benchè Kant non abbia sempre nè distinti chiaramente tali aspetti nè chiaramente determinati i rapporti che li legano e li possono ridurre ad un solo ufficio. Ad ogni modo, siccome Kant ne tratta per solito distintamente, lo stesso faremo anche noi, esponendo gli impulsi diversi che ad ammettere il noumeno sotto quei varî aspetti egli è stato condotto, riservandoci poi di considerarne la dottrina nel suo complesso.

Gli uffici del noumeno, ai quali abbiamo accennato, si possono facilmente distinguere, considerando il noumeno stesso nei suoi principali rapporti:

1° colla parvenza come tale;

2° colla materia di questa parvenza;

3° colla funzione delle categorie, ossia coll'oggettivazione dell'intelletto (l'oggetto trascendentale).

In questo paragrafo noi intendiamo occuparci essenzialmente dei primi due punti i quali si legano più direttamente colla questione dell'Idealismo, riservando il 3° all'*Analitica*, dove ha il suo posto naturale, salvo qualche cenno indispensabile anche intorno ad esso per meglio far comprendere i due primi punti.

2. — Venendo al primo punto dobbiamo anzitutto determinare i due diversi sensi nei quali secondo Kant il noumeno può essere preso, il senso positivo ed il senso negativo. *Noumeni in senso positivo* sarebbero gli oggetti di un'intuizione non sensibile, ossia di una supposta intuizione intellettuale; essi sarebbero dunque quegli *Intelligibili* che i filosofi dogmatici dicono esistere in sè, e dei quali pretendono aver conoscenza, sebbene non li apprendano in alcun modo coi sensi. *Noumeni in senso negativo* sarebbero semplicemente tutte le cose non percepibili coi sensi (1).

È facile il vedere, come, per rispetto alla cognizione, il noumeno in senso negativo e quello in senso positivo valgano la stessa cosa: non potendo noi, secondo Kant, riferirci ad un oggetto determinato senza una qualche intuizione, se pensiamo oggetti non intuibili coi sensi, li pensiamo necessariamente come intuibili in qualche altro modo. Ma di tale intuizione noi non abbiamo idea veruna, anzi non possiamo neppur provarne o vederne *(einsehen)* la possibilità: perciò il noumeno, in qualunque modo si prenda, non si può nè determinare nè conoscere.

Ciò non impedirà poi che i noumeni in senso positivo siano ammessi ed acquistino senso e valore nella Ragion pratica, dalla quale ricevono la loro determinazione. Ma di ciò non dobbiamo occuparci qui, dove quello che ci importa è il noumeno negativo, dicendo perfino Kant nella seconda edizione, che la sua teoria della sensibilità *è ad un tempo la teoria dei noumeni in senso negativo* (2).

Ma che cosa è propriamente questo noumeno in senso negativo?

---

(1) V. il cap. sui *Fenomeni* e *Noumeni*, *Krit. d. r. Ver.* 2ª *Aufl.*, p. 307.

(2) Ibid.

Nella risposta a questa domanda sta la chiave di tutto l'idealismo kantiano.

Già nella stessa parola di *parvenza* (Erscheinung), che noi usiamo per indicare l'oggetto delle nostre intuizioni, vi è, dice Kant, un necessario riferimento ad un qualche cosa che esiste assolutamente, ad un qualche cosa in sè. Ma di questo qualche cosa in sè noi non sappiam nulla; noi sappiamo solo che esso non è intuibile col senso e che esiste al di là della nostra sensibilità: esso è dunque un concetto, col quale il nostro intelletto stesso limita la sensibilità *(ein Grenzbegriff)*: è dunque per sè un concetto negativo, il concetto di un qualche cosa in genere *(ein Etwas überhaupt)* (1). Ecco in che sta il noumeno in senso negativo: questa teoria è sostanzialmente la medesima in amendue le edizioni, non ostante la differente esposizione, come, addentrandoci in essa, dovremo riconoscere.

Io non ho alcun dubbio, che Kant tenesse per ferma l'esistenza di un oggetto o di oggetti in sè, di noumeni come corrispondenti ai fenomeni, alle parvenze; e che ciò risulti non meno sicuramente dalla prima che dalla seconda edizione. Se questo sia poi in armonia col suo sistema si vedrà meglio nell'*Analitica*.

Nella prima edizione (2) dopo aver mostrato, come l'intelletto riferisce necessariamente l'intuizione ad un oggetto *trascendentale* e detto che quest'oggetto è un qualche cosa uguale ad X *(ein Etwas = X)*, e che esso è un correlato dell'unità dell'appercezione (della quale asserzione si vedrà meglio poi il significato), Kant soggiunge queste precise parole: " quell'oggetto trascendentale non si " può in nessun modo separare dai dati sensibili, perchè allora " non resta più alcuna cosa per mezzo della quale *(wodurch)* si " possa pensare; esso non è oggetto di alcuna cognizione in sè, " ma solo *la rappresentazione* „ (sic) " delle parvenze sotto il con- " cetto di un oggetto in genere, che è determinabile per mezzo del " molteplice in esse contenuto „. Più sotto poi esprime il dubbio, che tolta la sensibilità e non potendosi provare, che vi sia altro modo di intuizione, non resti più da nessuna parte alcun oggetto.

(1) V. detto cap. sui *Fenomeni* e sui *Noumeni, Krit.* 2ª *Aufl.*, pp. 249-256.
(2) V. cap. cit., pp. 247-251.

Nella seconda edizione queste considerazioni sono in massima parte tralasciate; ma, dopo essersi dichiarato che le categorie non sono applicabili che ai fenomeni e fatta più chiaramente la distinzione tra noumeni in senso positivo e noumeni in senso negativo, si insiste nel dire che noi non possiamo riguardare l'oggetto trascendentale se non come un noumeno in senso negativo. Ma v'hanno le pagine seguenti comuni alle due edizioni, nelle quali la dottrina viene ridotta in ultimo allo stesso significato; poichè è comune ad amendue il riguardare i concetti dei noumeni come concetti problematici, comune ad amendue l'asserzione che dei noumeni non si può neppur provare la possibilità, comune ad amendue l'altra asserzione che il noumeno è un *Grenzbegriff* (concetto di limite).

Tuttavia non si può disconoscere che le considerazioni sopra accennate della prima edizione e mancanti alla seconda, non abbiano una grande importanza. Ma nel loro complesso dànno esse alla prima edizione un senso più idealistico? Ne dubito.

V'è certo un passo molto grave e che ci farebbe mettere Kant fra gli idealisti più risoluti, fra quelli cioè i quali negano ogni esistenza delle cose fuori del nostro pensiero: accenno dove si dice che, tolta la nostra sensibilità, potrebbe essere tolto ogni oggetto. Ma d'altra parte egli dichiara, che l'intelletto, riguardando necessariamente gli oggetti delle intuizioni come parvenze, riconosce pure necessariamente l'esistenza di un qualche cosa in sè che appunto ci appare; questo qualche cosa viene pensato per mezzo delle sole determinazioni che ad esso può attribuire il nostro pensiero, quelle cioè date nel molteplice dell'intuizione.

In tal modo il noumeno (in senso negativo) sarebbe un concetto affatto necessario pel nostro pensiero, pur essendone del tutto indeterminato l'oggetto; esso sarebbe in parte per Kant quel che è la sostanza pel Locke, secondochè già abbiamo accennato; come noi conosciamo la sostanza solamente per i suoi modi, così conosciamo il noumeno soltanto nella sua parvenza; ma questa è pur sempre una *sua* parvenza; dunque quel noumeno esiste, benchè in sè indeterminato e indeterminabile.

Le difficoltà che si oppongono ad ammettere tale esistenza provengono da ciò che è comune ad ambe le edizioni; ambe le edizioni infatti ci dicono che a tale noumeno non si può applicare alcuna categoria dell'intelletto, che esso ci è affatto ignoto ed *inconoscibile*, anzi che non se ne può provare neppur la possibilità;

perchè non si può provare la possibilità di un altro modo di intuire oltre il nostro sensibile.

Ma, dato il concetto di *parvenza (Erscheinung)*, è dato necessariamente il concetto di qualche cosa che è assolutamente, ossia il concetto del noumeno. Kant quindi, sotto questo primo aspetto, fonderebbe il noumeno sul detto tedesco: *Wo schein da sein*, che in italiano si può tradurre in quest'altro: *se qualche cosa appare qualche cosa è*, e s'intende è assolutamente; altrimenti si cadrebbe in un circolo vizioso.

Ma per quanto evidente paia quest'argomentazione essa zoppica nel principio; il giudizio: *la parvenza suppone l'essere*, si può riguardare come un giudizio analitico al pari di quest'altro, che ogni effetto ha la sua causa. Ma come Kant vide benissimo che questo principio non avrebbe per sè nessun valore reale, perchè si deve prima presupporre che vi sieno realmente effetti nel mondo, il che non si può stabilire se non con un principio sintetico: *tuttociò che avviene è un effetto* (ha una causa), così quell'altro non può aver valore se già non si presuppone che tuttociò che noi percepiamo nel tempo e nello spazio, ossia che percepiamo per mezzo del senso interno ed esterno, sia un parvente. Ma non potrebbe invece ciò che noi diciamo parvente (fenomeno) essere il vero Essere, l'unico Essere? Kant per porre il contrario avrebbe dovuto provarlo collo stesso procedimento col quale prova il principio di causa, dimostrare cioè che senza di esso non sarebbe possibile il sapere. Ora per verità noi possiamo riguardare come una tale dimostrazione la teoria di Kant intorno all'*oggetto trascendentale*, teoria della quale parleremo nell'*Analitica* e secondo la quale il noumeno sarebbe necessario per dar valore oggettivo alle nostre cognizioni. In questo modo il noumeno diventa per Kant qualche cosa di più che non sia la sostanza per Locke; giacchè questa non ha in fondo che una necessità meramente psicologica e, lungi dall'essere necessaria pel sapere, è per questo pressochè inutile.

Ad ogni modo, la teoria kantiana dell'oggetto trascendentale, se ci prova il valore gnoseologico di questo concetto, non riesce certamente, come vedremo, a farci uscire dall'idealismo. Dove invece Kant più si avvicina al realismo si è nel determinare i rapporti del noumeno colla materia delle nostre cognizioni. È questo un punto molto oscuro e scabroso per Kant, al quale noi abbiamo accennato nel § precedente e che è ora il momento di schiarire.

3. — Abbiamo veduto, come secondo la teoria di Kant, noi possiamo possedere una vera cognizione in due casi: quando il suo oggetto è determinabile dal pensiero, oppure questo vien determinato dall'oggetto stesso; e come il nostro sapere sperimentale attuerebbe in sè le due condizioni, poichè dei due elementi che necessariamente lo compongono cioè la forma e la materia, la prima viene certamente dal soggetto, e quanto alla seconda Kant, escludendo che essa venga dal soggetto, non può che farla venire dall'oggetto in sè, dal noumeno. Ma la questione non è così semplice. Kant non dice mai esplicitamente che la materia delle nostre rappresentazioni venga dal noumeno; dice che essa viene dalle nostre sensazioni, nelle quali però noi siamo *passivi*, essendo esse prodotte in noi dalle impressioni degli oggetti, quantunque poi le medesime non abbiano oggetto, siano modificazioni *puramente soggettive*. Ma che cosa sono questi oggetti che fanno impressione su di noi? Kant li chiama *afficierende Dinge* e alcuni interpreti li riguardarono come oggetti sperimentali, quindi come fenomeni, come oggetti dati nel tempo e nello spazio. Ma pare a noi che una tale interpretazione non si possa accettare, perchè si cadrebbe in un circolo vizioso. Infatti, se ciò che determina la materia sono i fenomeni e questi alla loro volta sono già costituiti da forma e materia, donde deriverà dunque questa? Un'interpretazione simile, se non vuole attribuire a Kant un non-senso, deve finire per attribuirgli un idealismo assoluto, la dottrina cioè secondo la quale tutto deriverebbe dal soggetto, dottrina che può benissimo essere contenuta ne' suoi principii, ma la quale era aliena dal suo pensiero; mentre noi qui ci chiediamo che cosa pensasse o potesse pensare Kant realmente a questo proposito.

Ora noi crediamo che Kant, logicamente o no, fosse su questo punto risolutamente e direi anche ingenuamente realista. Kant credeva cioè che qualche cosa esista *in sè* realmente che agisce sui nostri sensi, qualche cosa rispetto a cui il nostro spirito è passivo e da cui quindi vengono le nostre sensazioni, le quali alla loro volta ci danno la materia del conoscere. La materia non è dunque la *cosa in sè*, ma viene da essa per mezzo delle sensazioni; sono queste perciò che, sebbene per sè fenomeni puramente soggettivi dello spirito, privi di qualunque riferimento ad un oggetto, danno un contenuto alle nostre rappresentazioni e quindi un valore reale al nostro conoscere.

Con ciò Kant scioglieva convenientemente la questione gnoseologica: mentre provava l'apoditticità della matematica inquanto questa non ha per oggetto la materia del conoscere ma solo la forma che è soggettiva e *a priori*, dava un fondamento materiale empirico alla scienza dei fenomeni reali, alla fisica ed alla psicologia, conciliando, secondo i suoi più profondi intendimenti, il razionalismo coll'empirismo.

Ma mentre con questa teoria egli urtava, come già s'è veduto, contro difficoltà insormontabili in psicologia, rendeva sempre più grave e scabroso il problema metafisico. La produzione delle sensazioni e l'esistenza dell'elemento materiale nelle nostre cognizioni proverebbero in modo irrefragabile l'esistenza della *Cosa in sè*, da cui quelle sensazioni e quella materia debbono derivare. Ma anzitutto quelle sensazioni sono pure modificazioni del nostro soggetto: ora, come si può da un contenuto puramente soggettivo, congiunto con una forma anche soggettiva, trarre una rappresentazione ed una cognizione reale?

Ma v'ha di più: per affermare l'esistenza di qualsiasi cosa reale in modo assoluto o fenomenico, si richiede l'applicazione delle categorie dell'intelletto; anzi è questo che dà, come vedremo, appunto per mezzo delle categorie, la vera oggettivazione delle nostre cognizioni e ne fa delle vere cognizioni. Ma le categorie non si possono applicare se non a ciò che ci è dato nel tempo e nello spazio, ossia alle intuizioni, già composte dell'elemento materiale datoci dalla sensazione e delle forme sensibili. Le categorie non si possono applicare a ciò che sta al di là delle intuizioni, quindi non alla materia sensibile e tanto meno a ciò che sta al di là di essa. Questo al di là lo si penserà necessariamente; perchè, essendo le sensazioni fenomeni e quindi dovendo pure avere le loro condizioni, che alla loro volta non possono essere fenomeni, noi le pensiamo necessariamente come prodotte da qualche cosa che esiste in sè. Ma come non siamo autorizzati ad affermarlo dogmaticamente e tanto meno a determinarlo, Kant non poteva qui sciogliersi neanche in questa questione dall'idealismo.

4. — È facile scorgere, come l'idealismo di Kant derivi piuttosto dalla sua Logica trascendentale anzichè dall'Estetica; giacchè questa coll'ammettere la materia come data delle impressioni di un oggetto (trascendentale) su di noi, lasciava ancora un adito alla

realtà assoluta, adito che veniva chiuso dalla Logica; poichè questa restringe, come vedremo, l'uso di ogni concetto e di ogni principio ai fenomeni.

Dai *Prolegomeni*, dove tale questione vien trattata con maggiore chiarezza e distinzione, risulta che Kant distingueva essenzialmente tre specie di idealismi; e poichè una di queste si suddivide in due altre, se ne hanno quattro.

Abbiamo anzitutto l'idealismo *fantastico* il quale, tenendo come certa, per evidenza o per dimostrazione, l'esistenza del me e de' fenomeni interni, nega quella dei fenomeni esterni o crede che non se ne possa mai accertare l'esistenza. Quest'idealismo fantastico si distingue perciò in *dogmatico* (Berkeley) e in *problematico* (Cartesio). All'idealismo fantastico in genere si contrappone il *sognante*, ossia quello che riguarda le parvenze, i fenomeni, come cose esistenti in sè. Viene per ultimo l'idealismo stesso di Kant, che, secondo lui, potrebbe chiamarsi trascendentale o formale o *critico*; però egli dice di preferire quest'ultima denominazione perchè toglie più facilmente ogni equivoco.

Alcuni critici di Kant, anche fra i più insigni, ebbero a ridire su queste sue distinzioni dell' idealismo e, paragonando quelle dei *Prolegomeni* colle altre delle due *Critiche*, pretesero trovarvi notevoli differenze e perfin contraddizioni. Quest'opinione a me pare del tutto falsa, e duolmi vederla seguìta da un uomo così autorevole qual è Roberto Zimmermann, che la espone e sostiene in una sua memoria inserita nei Rendiconti dell'Accademia delle scienze di Vienna (anno 1871) e intitolata: *Sopra la confutazione che Kant fece dell'idealismo di Berkeley.*

In questo scritto lo Zimmermann sostiene che Kant nella prima edizione non distingue che due idealismi, il suo proprio e l'empirico o meglio il problematico, mentre nei *Prolegomeni* si hanno le quattro specie indicate da noi, e nella seconda edizione manca la distinzione dell'idealismo fantastico e del sognante. Ma alcune di queste differenze non esistono ed altre sono soltanto di parole: non è vero che Kant nella prima edizione conosca soltanto, oltre il suo, l'idealismo empirico o problematico, giacchè a pagina 377, nomina esplicitamente l'idealismo dogmatico, differenziandolo dallo *scettico* che è evidentemente l' idealismo problematico dei *Prolegomeni* e della seconda edizione. E quanto all' idealismo sognante dei Prolegomeni, chi non vede che esso è lo stesso

realismo trascendentale delle due *Critiche* e degli stessi *Prolegomeni*?

A me pare che l'esame critico fatto da Kant delle varie specie di idealismi sia, ne' suoi tre scritti, essenzialmente il medesimo, e che esso si possa ridurre in questi brevi termini:

Ammesso che tempo e spazio non sian cose in sè, Kant riguarda come parvenze tutti gli oggetti dell'intuizione; ma della loro esistenza noi siamo, secondo Kant, certi immediatamente, ossia colla sola coscienza di averle, tali parvenze non essendo in ultimo che rappresentazioni nostre (1). Con ciò il mio sistema, dice Kant, è ad un tempo idealismo trascendentale e *realismo empirico*; è idealismo, perchè riconosce che gli oggetti e la materia delle nostre cognizioni sono fenomeni e questi non sono che nostre rappresentazioni; è realismo, perchè tali rappresentazioni noi riconosciamo immediatamente come esistenti. Nè Kant distingue se queste rappresentazioni o parvenze sono esterne o interne, avendo secondo la dottrina sua le une e le altre un'eguale realtà, cioè una realtà empirica; anzi egli non crede possibile affermare l'esistenza del me (fenomenico), senza riconoscere insieme un fuor di me, come egli vuol provare nella critica del quarto Paralogisma della Ragion pura nella prima edizione, e più chiaramente nella confutazione diretta che fa dell'idealismo nella seconda edizione.

Da ciò si vede, ed è cosa importantissima e dai critici di Kant molto trascurata, che la confutazione che questi fa dell'idealismo fantastico, sia esso dogmatico o problematico, non mira propriamente a confermare l'esistenza dei noumeni, ma quella dei fenomeni esterni, come nella esposizione della *Logica trascendentale* al debito luogo più chiaramente si proverà. — Kant combatte l'idealista (fantastico) perchè mette in dubbio o nega ai fenomeni esterni una realtà pari a quella dei fenomeni interni. — Secondo Kant tutte le parvenze, apparendoci nelle forme soggettive dello spazio e del tempo, sono ugualmente *in noi*, benchè la forma dello spazio abbia tale proprietà da farci riguardare i fenomeni che in essa ci appaiono come *esterni*. Ma essendo questi in noi non meno degli interni, noi abbiamo dell'esistenza tanto degli uni quanto degli altri (s'intende come di fenomeni) una certezza immediata e non razio-

(1) *Krit. d. r. Vern.*, 1e *Aufl.*, p. 371.

cinativa; l'idealista fantastico invece, sia esso problematico o dogmatico, negando la certezza immediata dei fenomeni esterni come tali, pretende di determinarne col ragionamento la vera causa. Ora, non essendo possibile, secondo Kant, argomentare dall'effetto la natura della causa, quell' idealista sarà necessariamente in dubbio se la causa dei fenomeni esterni sia in noi o fuori di noi.

È chiaro dunque da ciò, che Kant vuole senz'altro, contro all'idealismo, riconosciuta una pari realtà alla materia e alla vita interna, e una realtà certa *per immediato*. Quanto all'esistenza dell'oggetto trascendentale, ossia del noumeno, di cui la materia e la vita interna sarebbero le parvenze, esso è, sì rispetto all' una come rispetto all'altra, ugualmente ignoto (1).

Così stando le cose, Kant aveva ragione di rifiutare l'idealismo di Berkeley e di Fichte, ma non di credere che il suo sistema non potesse condurre ad un idealismo più assoluto del loro. Il Bertini in un suo acuto articolo (2) distingue tre specie di idealismi: 1° Idealismo *spiritualistico* (Berkeley), che nega l'esistenza dei corpi; 2° Idealismo *egoistico* (Fichte), che nega l'esistenza reale di ogni sostanza, tranne quella dell' Io pensante di cui si ha coscienza; 3° l'Idealismo *noologico*, che nega o riduce in dubbio ogni oggetto sostanziale, ammettendo come unico reale il pensiero di cui si ha coscienza. Ora, il Bertini sostiene che, i due primi sono per il Criticismo ancor troppo dogmatici, perchè essi non si astengono dal fare un uso trascendente di qualche concetto *a priori*, e solo il terzo può accordarsi coi suoi principii.

L'affermazione del mio maestro Bertini è vera solo in parte. Kant infatti nè nega nè mette in dubbio l'esistenza del noumeno; ammette anzi come necessario il *pensarlo*, e lo pensa come un concetto di limite del fenomeno, un concetto assunto come un compimento necessario del concetto di questo, in servigio, *zum Behuf*, dice Kant, di tale concetto. Anzi alcuni interpreti vollero andare più in là e, come il Cohen ed il Lange, sostengono che Kant,

---

(1) Questo dice nella prima edizione a p. 372; nella seconda poco diversamente; quindi noi non comprendiamo come lo Zimmermann possa affermare che nella prima edizione la confutazione fatta da Kant dell'idealismo empirico non tocchi il Berkeley; essa lo tocca evidentemente tanto quanto la confutazione esplicita che ne vien fatta nella seconda edizione.

(2) V. *Filosofia delle Scuole italiane*, anno III.

trasformando il concetto del noumeno nel concetto di un limite dell'esperienza, poteva ad esso applicare anche i principii di questa, affermandone quindi l'esistenza e l'azione sua nel darci la materia del conoscere. Il Lange reca a questo proposito l'esempio ingegnoso del pesce che, guizzando nell'acqua di un vaso, non può uscirne, ma tocca e apprende le pareti e il fondo che limitano il suo movimento. Ma quest'esempio non calza; perchè il pesce apprende in ogni modo pareti e fondo come qualche cosa di diverso, mentre noi non apprendiamo in niun modo il noumeno.

Io credo che Kant accordasse in altro modo la sua *fede realistica*, per così chiamarla, col *suo idealismo noologico*; egli otteneva un tale accordo colla sua *riserva critica*, tutta particolare a Kant e che non tutti i suoi interpreti hanno saputo comprendere.

Kant sta sempre fermo nel suo concetto fondamentale, non potersi aver scienza se non dei sensibili e dei fenomeni, doversi però ammettere tuttociò che è condizione necessaria di questa scienza. Ora, perchè questa scienza esista, come esiste di fatto, non occorre affermare l'esistenza di un *Al di là* e tanto meno determinarlo: se noi lo determinassimo, lo trasformeremmo senz'altro in fenomeno, perchè converrebbe rappresentarcelo nel tempo e nello spazio. Dunque dobbiamo contentarci di pensarlo, e ciò basta perfettamente perchè noi non cadiamo nell' altro errore di trasformare invece i fenomeni in cose in sè, in noumeni. Noi, dice Kant, abbiamo dei dati sensibili, questi non dipendono da noi, non sono prodotti da un'attività nostra, spontanea: di ciò abbiamo sicura coscienza; non andiamo a cercare donde ci vengono, perchè questo non ci è possibile: ci sono *dati*, li acquistiamo *passivamente* per mezzo dei sensi e ne acquistiamo invece scienza per mezzo di principii *a priori* soggettivi. E questo ci basta pei nostri bisogni, siano teorici siano pratici, della vita sensibile.

E infatti, a parte l'interesse pratico supremo, l'interesse morale, la scienza teoretica non può avere alcun vero bisogno ed impulso a cercare questo *Al di là*; poichè essa non può spiegare i fenomeni se non coi fenomeni stessi, cioè la natura colla natura stessa, e questa spiegazione non è esauribile mai.

Ma si potrebbe chiedere a Kant: Non sarebbe più semplice riguardare come unico reale lo stesso mondo fenomenico? Perchè aggiungere questa sùperfetazione inutile del noumeno, della *Cosa in sè*?

Rispondiamo: Anzitutto a Kant premeva sopra ogni altra cosa

l'interesse pratico morale, e poichè questo, secondo lui, non si poteva assolutamente soddisfare senza un mondo ideale, un mondo oltresensibile, egli era naturalmente tratto a tenersi aperta la via per ammetterlo; d'altra parte il riguardare il mondo sensibile come un mondo relativo, mondo parvente, era richiesto dalla sua stessa dottrina gnoseologica. Per avere un vero sapere sono necessari dei principii universali e necessari e quindi *a priori*; ma l'*a priori* deve essere soggettivo; donde la necessità che il sapere, almeno per un elemento suo, sia soggettivo; ma se tutto fosse soggettivo, il nostro sapere non avrebbe alcuna realtà, che gli è invece data dalla materia. L'oggetto del sapere è dunque soggettivo in parte, cioè in quanto ha di universale e necessario; è reale (ha valore oggettivo) in quanto dipende dall'*in sè*; la fusione dei due elementi si ha nell'*Erscheinung*, nella parvenza che è il vero oggetto del conoscere. Il mondo parvente è parvente dall'*in sè*, prende quella forma e quelle determinazioni in grazia del soggetto; ma è parvenza del reale in sè, reale indeterminabile, il cui pensiero però s'impone a noi necessariamente. Anzi Kant era convinto che soltanto la sua dottrina fosse conciliabile col pensiero di un reale assoluto, di un mondo in sè. Egli accusa infatti il realismo *trascendente*, quello cioè che riguarda il tempo e lo spazio come cose in sè, di esser padre dell'idealismo empirico; sorgono infatti con quella dottrina tante contraddizioni e anomalie, che non si può averla a male col buon Berkeley, dice Kant nella seconda edizione (pag. 71), se riguardò i corpi come mere apparenze *(Schein)*, mentre nel sistema critico essi sono, al pari dei fatti interni, riguardati come reali parvenze. Per questa ragione egli nei *Prolegomeni* fa del realismo trascendente un idealismo sognante; e altrove scrive che il realista trascendentale fa *(spielt)* da idealista empirico.

Da tutto ciò che abbiamo detto in questo articolo non sarà difficile riconoscere quante siano le corrispondenze rispetto alla materia qui trattata tra il sistema di Kant e quello di Locke, corrispondenze che, non ostante il genio così diverso dei due filosofi, fanno della dottrina di Locke, in questo come in altri punti, il migliore commentario popolare di quella di Kant.

Così Locke insegna che lo spirito è in relazione con sole idee, e Kant dice non potersi aver scienza che dei fenomeni; Locke insegna che sono reali soltanto le idee le quali vengono dalla riflessione e dalla sensazione, e Kant dice non aversi vera cogni-

zione, cioè cognizione avente valore obiettivo, se non dei fenomeni, cioè delle nostre *rappresentazioni* interne ed esterne; Locke insegna che le idee provenienti dalla riflessione e dalla sensazione vengono riferite dalla nostra mente ad un *substratum*, ad un qualche cosa affatto ignoto, cioè a sostanze, ma che tale idea non serve nulla per allargare o schiarire le nostre cognizioni; ed il medesimo dice Kant del noumeno; l'idea di sostanza è, secondo il Locke, identica per tutti quanti gli oggetti; e parimenti il noumeno di Kant è identico per tutte le intuizioni, indeterminato in sè, e determinabile soltanto nel molteplice dell'intuizione, come la sostanza di Locke si conosce e si determina soltanto per i suoi modi. Più conseguente di Locke, Kant non dice che vi sia somiglianza tra le parvenze e il noumeno; mentre Locke, oltre far corrispondere degli enti reali a tutte le nostre idee, afferma che le qualità prime esistono nelle cose quali noi le apprendiamo: Kant vede in ogni qualità un elemento dato dal soggetto e un altro dato dalle impressioni dell'oggetto; ma le rappresentazioni che ne derivano si riferiscono tutte a parvenze, le quali però, siano interne o esterne, sono sempre parvenze reali; ed anzi noi abbiamo della loro realtà una coscienza immediata e generale; lungi dall'essere nostre mere illusioni esse sono i soli oggetti possibili del sapere umano.

Vediamo dunque nella *Logica* come si produca e si formi un tal sapere.

CAPO VII.

Segue la Ragion pura.

L'Analitica trascendentale (*1ª parte della logica trascendentale*).

§ 1. — *L'Analitica dei Concetti.*

1. — L'Analitica trascendentale fa parte della Lògica trascendentale. Kant distingue due specie di logiche: logica generale e logiche speciali; la logica generale, la quale può esser pura od applicata, studia le regole del pensiero per ogni oggetto indifferentemente, le logiche speciali invece dànno ciascuna le regole per un determinato ordine di oggetti.

Ora nel novero delle logiche speciali vi è appunto anche la logica trascendentale, la quale *determina l'origine, l'estensione e il valore obiettivo di quelle cognizioni, che si acquistano coll'applicare agli oggetti concetti puri, concetti che siano soltanto operazioni del pensiero puro* (Kant, p. 57, 1ª ed.).

In questi concetti puri la logica trova, secondo Kant, le regole universali e necessarie dell'intelletto, e quindi i criteri formali della verità, ma non un criterio materiale universale, il quale sarebbe assurdo, perchè un criterio per essere universale deve fare

astrazione da ogni contenuto particolare e non può quindi essere che formale, conformemente ai principii fondamentali della Critica (v. retro p. 108, princ. 5°).

Noi abbiamo veduto, come per avere intuizioni empiriche occorrano due elementi, uno materiale e l'altro formale, ma l'uno e l'altro ugualmente sensibili; e abbiam pur veduto, come tali intuizioni empiriche coi due elementi fra loro, secondo la natura propria di ciascuno, congiunti, ci dànno l'intuizione di un oggetto, ma restano cieche, cioè non ci dànno di quell'oggetto una vera cognizione, non ce ne dànno un concetto. A ciò si richiede ancora che l'*oggetto venga pensato*. Ma in che modo si pensa? Il pensiero è una funzione dell'intelletto, ed una funzione meramente formale: l'intelletto non ha alcuna intuizione, quindi per sè è vuoto, non ha oggetto; ma esso opera applicando certi concetti, concetti puramente formali, i quali rappresentano per sè non oggetti, ma modi, con cui gli oggetti sensibili, il molteplice intuito sensibilmente, vien ridotto ad unità. Avendo codesti concetti od elementi universali del vero conoscere (1) un valore meramente formale, essi non possono essere che criteri meramente negativi della verità: Kant vuol dire che saranno false tutte le cognizioni le quali non si conformino ad essi, ma non basterà che ad essi si conformino per essere vere. La logica dunque non potrà servire che come un *canone*, un *regolativo* delle nostre cognizioni, non come un *organo*, non come una sorgente materiale di cognizioni vere e reali. Tuttavia, come vi è una tendenza naturale nella nostra mente a trasformare questo strumento logico meramente formale per pensare gli oggetti dati da un'intuizione, in uno strumento materiale per la produzione di oggetti, così la logica dovrà pure occuparsi di questa tendenza e de' suoi prodotti, per frenare quella e ridurre questi al loro valore. Così la logica avrà, come già dissimo, due parti, l'una che prende il nome di *Analitica trascendentale*, l'altra di *Dialettica trascendentale*; la prima si occupa degli elementi puri dell'intelletto, per mezzo dei quali soltanto noi possiamo pensare e quindi acquistar

(1) Uso spesso quest'indicazione *vero conoscere*, perchè sebbene Kant intenda quasi sempre per *conoscere* e *cognizione* (*erkennen*, *Erkenntniss*) la rappresentazione intellettiva degli oggetti, pure talvolta, e fin nella sua terminologia sistematica, dà a queste parole un senso più ampio (v. retro, p. 109).

cognizione dei sensibili, ed è perciò detta anche la *Logica della Verità*; la seconda invece si propone di fare la critica dell'uso materiale o trascendente di quei principii meramente formali, ossia la critica della Dialettica come *Logica dell'Apparenza*.

L'Analitica si suddivide poi in due parti: *Analitica dei Concetti* e *Analitica dei Principii*; la prima tratta degli elementi puri dell'intelletto in sè e ne fa la deduzione nel senso che più sotto si spiegherà; la seconda invece tratta dell'applicazione di quegli elementi puri alle parvenze; perciò Kant, facendo corrispondere la partizione della logica alla distinzione delle facoltà, dice che l'Analitica dei concetti ha per propria materia l'*Intelletto*, l'Analitica dei principii la *Facoltà del giudizio*, la Dialettica la *Ragione*.

2. — Ammesso, che il nostro intelletto porga gli elementi formali delle nostre cognizioni, l'Analitica deve anzitutto ricercare quali essi siano.

Questi elementi debbono costituire una tavola completa di *concetti puri, intellettuali* e *semplici*; e poichè essi soli rendono possibile il pensiero, Kant dice che essi in ultimo sono l'intelletto stesso.

Ma come farà l'Analitica a trovare tali concetti?

La cognizione umana, dice Kant, è *una cognizione per mezzo di concetti e discorsiva*, ossia è prodotta da una funzione, *la quale consiste nell'unità dell'operazione che ordina più rappresentazioni sotto una sola comune* (1), e in tale operazione consiste essenzialmente il pensare, il quale così forma dei concetti (idee generali).

Ma il pensiero non può servirsi di questi concetti se non formando dei giudizi, i quali applicano un concetto a una determinata rappresentazione, riferendola al suo oggetto, ad un fenomeno. Pensando noi formiamo quindi esplicitamente o implicitamente dei giudizi; perchè ognuno di quei concetti è predicato possibile in più giudizi. *Tutte le operazioni dell'intelletto si possono dunque,* dice Kant, *ridurre a giudizi* e *l'intelletto si può rappresentare come la facoltà di giudicare* (2ª ediz., p. 93-94). Perciò noi potremo trovare i concetti puri, ossia le funzioni dell'intelletto, cercando le sue fun-

(1) *Ich verstehe unter Function die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen* (Kant, p. 68, 1ª ediz.).

zioni logiche nei giudizi (1), e troveremo queste facendo nei giudizi astrazione da ogni loro contenuto; perchè allora ci resteranno necessariamente gli elementi formali secondo i quali il nostro pensiero congiunge le rappresentazioni. Questi elementi non possono essere che i concetti puri dell'intelletto, *predicamenti* universali e necessari o categorie per mezzo delle quali il nostro pensiero determina *a priori* un oggetto, benchè solo rispetto alla sua forma logica.

Ora Kant, senza addurre prova o spiegazione alcuna, dichiara che, esaminando i giudizi semplicemente nella loro logica funzione, ossia nel principio che unifica in essi le rappresentazioni, si trova che quella funzione può distinguersi *per quattro titoli differenti, di cui ciascuno contiene in sè tre momenti.*

Questi titoli coi loro rispettivi *momenti* sono da Kant rappresentati nella tavola seguente:

1

Quantità dei Giudizi

Universali
Particolari
Singolari

2

Qualità

Affermativi
Negativi
Infiniti

3

Relazione

Categorici
Ipotetici
Disgiuntivi

4

Modalità

Problematici
Assertori
Apodittici.

---

(1) Infatti nei *Prolegomeni* egli dice che questi concetti puri non sono che *concetti di intuizioni in genere, in quanto queste sono in sè stesse, e quindi in modo necessario e universalmente valido, determinate rispetto ai diversi momenti del giudicare* (ossia alle diverse forme dei giudizi).

Conformemente a questa tavola vi saranno quattro classi di categorie, con tre per ogni classe; e così avremo dodici categorie o principii intellettuali unificativi delle nostre rappresentazioni. E come, secondo Kant, ogni nostro giudizio corrisponde all'uno o all'altro momento di ciascun titolo, così ogni nostra sintesi intellettuale appartiene all'una o all'altra categoria di ciascuna classe.

Le categorie della prima classe, cioè della quantità, sono l'*unità*, la *molteplicità*, la *totalità*.

Quelle della qualità la *realtà*, la *negazione*, la *limitazione*.

Quelle della relazione il *rapporto di inerenza e sussistenza* (sostanza e accidente), il rapporto di *causalità* e di *dipendenza* (causa ed effetto), il rapporto della *comunanza* (azione vicendevole tra l'agente e il paziente).

Sono categorie della modalità, la *possibilità* e l'*impossibilità*, l'*essere* e il *non essere*, la *necessità* e l'*accidentalità*.

I dodici concetti in questa tavola enumerati sono le dodici categorie fondamentali, cioè le funzioni primitive, colle quali l'intelletto unifica le diverse rappresentazioni in una sintesi intellettiva e quindi in un giudizio. Oltre queste categorie, ossia predicamenti fondamentali e primitivi, Kant ammette ancora una serie di altri concetti puri, ma che da quelle categorie stesse derivano e che egli chiama quindi concetti intellettivi derivati o *Predicabili*. Però Kant dice che la derivazione e l'enumerazione di questi non appartiene alla Critica, ma ad un compiuto sistema di filosofia trascendentale; e che del resto essi si trovano enunciati in ogni manuale di ontologia. Nei *Prolegomeni* poi (§ 39) stabilisce che la derivazione dei Predicabili dalle categorie si fa in tre modi: congiungendo queste tra loro, congiungendole colle forme pure del tempo e dello spazio, congiungendole colla materia non empirica di questi (con un oggetto della sensazione in genere).

In un'aggiunta fatta nella seconda edizione le dodici categorie vengono distinte in categorie *matematiche*, che sono quelle della quantità e della qualità e si riferiscono agli oggetti nella intuizione, e in categorie *dinamiche*, che sono quelle delle altre due classi e riguardano l'*esistenza* dei medesimi oggetti intuiti. Nella stessa aggiunta troviamo la notevole osservazione che in ogni classe la terza categoria sorge dall'unione della prima colla seconda, benchè si richieda sempre anche per essa un atto particolare del-

l'intelletto: osservazione a cui la dottrina dell'Hegel diede uno sviluppo così grande ed originale.

Tale è la famosa tavola kantiana delle categorie, una fra le cose delle quali Kant più era soddisfatto e si compiaceva. Confrontandola, tanto nella *Critica* quanto nei *Prolegomeni*, colla tavola di Aristotele, egli censura questa, perchè non essendo fondata su d'un principio, finì per mettere fra le categorie rappresentazioni estranee; e infatti essa abbraccia, secondo Kant, anche modi della sensibilità; e quando pure ciò non facesse, avrebbe tuttavia il difetto di non darci alcuna prova che le idee da essa enumerate siano le vere categorie dell'intelletto, ossia i predicamenti universali degli oggetti, e che non ve ne siano nè ve ne possano essere più o meno di quelle enumerate.

Per verità non sarebbe difficile ritorcere contro lo stesso Kant questo rimprovero; giacchè, mentre egli fonda la sua tavola sulle forme del giudizio, non riesce a provare nè che a queste corrispondano le categorie dell'intelletto, nè che esse esprimano tutti i modi fondamentali diversi coi quali noi congiungiamo tutte le nostre rappresentazioni.

Ad ogni modo, riservandoci di tornare sulla composizione e la derivazione di questa tavola, notiamo subito che nè l'una nè l'altra costituiscono la parte più originale e più importante della dottrina kantiana sulle categorie. Questa parte ci è data invece dal profondo studio fatto da Kant intorno all'ufficio di queste categorie e alla loro giustificazione, ossia alla prova del loro valore oggettivo.

3. — Abbiamo veduto nel capo quinto, come dell'*a priori* in genere due erano i fondamenti che Kant voleva ricercare, il fondamento della sua obiettività e il fondamento della sua esistenza. Quindi anche rispetto alle categorie Kant doveva dare la prova del loro valore obiettivo e mostrare la loro derivazione. Ora egli porge quella prova in un ragionamento regressivo, fondato su questa considerazione, che la scienza del sensibile, l'esperienza, la cui validità obiettiva è da Kant riconosciuta senz'altro come *fatto innegabile*, deriva dalle categorie; e cerca poi la derivazione di queste in un principio superiore, in un *primo germe*, come egli stesso dice.

Kant chiama la prima prova la *deduzione* delle categorie, prendendo la parola deduzione in un senso giuridico, nel senso cioè di

giustificazione; ma egli, mentre fa tale deduzione, risolve necessariamente anche le altre due questioni riguardanti gli uffici e la derivazione delle categorie; poichè queste ricevono il loro valore obiettivo e la loro legittimazione appunto dai loro uffici; i quali poi non potevano venir spiegati senza far conoscere il principio da cui le categorie medesime derivano e che, informando per mezzo di queste il reale (empirico), acquista alla sua volta un valore obiettivo.

La deduzione delle categorie è certo una delle dottrine più profonde e più meditate di Kant, ma anche una delle più ardue e delle più intricate; perciò egli medesimo stentò molto a trovare un' esposizione che pienamente lo soddisfacesse. È questa infatti la parte, in cui la seconda edizione più si dilunga dalla prima, e negli stessi *Prolegomeni* vi è qualche variazione; ma non ostante tutte queste differenze la dottrina è essenzialmente la stessa e, se pare altrimenti, ciò dipende da che, movendosi il pensiero di Kant tra termini opposti ch'egli cerca di conciliare, ogni variazione di forma sembra un avvicinamento all'uno piuttosto che all'altro, mentre non fa che mettere in rilievo un aspetto diverso della dottrina.

Ad ogni modo noi per mettere un po' d'ordine in questa intricata matassa, esporremo prima alcune idee comuni alle tre versioni e poi le differenze di ciascuna.

Abbiamo già veduto che Kant accoppiava allo studio principale della filosofia uno studio profondo delle scienze fisiche e matematiche, come lo provano le sue dottrine intorno alla geografia fisica, scienza quant'altra mai comprensiva. Questi studi fisico-matematici furono per Kant una vera preparazione per la risoluzione dei problemi della filosofia.

Confrontando questa colla matematica e colla fisica, egli riconobbe ben presto nella *fase* da noi chiamata sperimentale, che la filosofia, o più propriamente la metafisica, non possedendo ancora, come quelle due scienze, nè un fondamento solido nè metodi precisi e sicuri, non era giunta al pari di esse, ad alcun risultato certo e indiscutibile. Ma mentre Kant nella fase anzidetta affermava che una metafisica scientifica non esisteva ancora, per riconoscere poi nel periodo critico che essa non era possibile, non mise mai in dubbio in alcun momento del suo pensiero che la matematica e la fisica non esistessero di fatto incontrastabilmente,

come scienze aventi un valore obiettivo e delle quali occorreva soltanto dare la spiegazione, mostrare la possibilità. — Ciò posto, è pur stabilito chiaramente il còmpito dell'Analitica trascendentale: saranno giustificati tutti quegli elementi puri i quali abbiano una necessaria applicazione nella matematica e nella fisica, ossia nella cognizione del sensibile in genere; i quali cioè siano le condizioni della *possibilità dell'esperienza*: **l'esperienza possibile**, ecco il fondamento ultimo per provare la validità dell'*a priori.*

Se noi esaminiamo, dice Kant, le nostre cognizioni, noi vi troviamo due elementi formali: l'uno sensibile costituito dalle forme del tempo e dello spazio, l'altro intellettivo costituito dalle categorie. Ora, per fare la deduzione ossia la giustificazione delle une e delle altre, convien mostrare come senza di esse le nostre cognizioni non abbiamo *obiettività*. L'Estetica ha provato appunto ciò del tempo e dello spazio, provando che senza l'uno o l'altro non si possono avere intuizioni, e quindi non si possono avere oggetti. Convien provare il medesimo pei concetti puri; e per ciò non basta provare che questi esistano e si trovino nel nostro pensiero; giacchè si potrebbero avere cognizioni oggettive colle sole forme sensibili e gli oggetti a noi dati in queste esser così fatti da non rendere possibile alcuna applicazione dei concetti puri, i quali sarebbero in tal caso concetti vuoti e privi d'ogni valore.

Per dar valore obiettivo ad un elemento rappresentativo, dice Kant, non vi sono che due vie: o mostrare che esso deriva dall'oggetto, o che è posto nell'oggetto dal soggetto stesso; nell'Estetica si è provato che la prima cosa avviene per la materia della sensazione e la seconda per la forma. Vediamo se per i concetti puri dell'intelletto avviene l'una o l'altra cosa. La prima non è possibile, giacchè i concetti puri dell'intelletto contengono sempre un rapporto universale e necessario, il quale non ci è mai dato dal senso; rimane la seconda via, e noi avremo con questa raggiunta la meta, quando avrem provato, che per avere cognizioni obiettive sono necessari quei concetti puri dell'intelletto. Una cognizione obiettiva, dice Kant, non si può avere: 1° senza una intuizione la quale ci dà l'oggetto come una parvenza; 2° senza un concetto con cui questa si pensa. Ora, un concetto secondo Kant, non fa che ridurre un molteplice ad unità, secondo regole necessarie ed universali. Queste sono dunque *condizioni indispensabili*

a priori per la cognizione oggettiva, ossia per l'esperienza; e non possono consistere che in concetti *a priori* dell'obiettività in genere.

La deduzione delle categorie deve dunque provare che le categorie sono tali concetti o condizioni e in qual modo lo siano.

Con queste brevi considerazioni termina la prima sezione del capitolo dell'*Analitica*, riguardante la deduzione delle categorie, sezione la quale è in amendue le edizioni identica e che si può riguardare come introduzione al vero còmpito della deduzione. Questo nella prima edizione della *Critica* è eseguito in due sezioni seguenti, cioè nella seconda e nella terza del capitolo mentovato; nella seconda edizione invece le due sezioni sono congiunte in una sola col titolo di *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*, e l'esposizione vi è intieramente rifatta e in una maniera diversa ancora dalla trattazione corrispondente dei *Prolegomeni*.

Noi, considerando i tre scritti come distinti l'uno dall'altro, ne esporremo separatamente la dottrina, attenendoci all'ordine cronologico, affinchè si vegga meglio lo sviluppo del pensiero di Kant e se ne possa in ultimo recare un giudizio più sicuro e più compiuto.

4. — In amendue le edizioni della *Critica* il concetto fondamentale, da cui Kant parte è quello della *Sintesi* come di una condizione necessaria del conoscere. — Nella prima edizione egli distingue tre specie di sintesi, che si trovano necessariamente in ogni cognizione:

1° Sintesi dell'*apprensione* o congiunzione del molteplice rappresentato nell'intuizione;

2° Sintesi della *riproduzione* del molteplice nella immaginazione;

3° Sintesi della *ricognizione* del molteplice nel concetto.

Le due prime sintesi sono strettamente congiunte fra loro; e come l'una non è possibile senza l'altra, così senza amendue non è possibile l'intuizione di alcun oggetto; infatti sia che questo ci sia dato *a posteriori* o si tragga *a priori* dalle forme pure del tempo e dello spazio, noi abbiamo sempre un molteplice ridotto ad unità. Ora, per fare questa riduzione è necessario, che noi congiungiamo insieme i molteplici elementi della rappresentazione, compiendo così la prima sintesi; ma nel compiere questa compiamo ad un tempo anche la seconda, perchè per congiungere insieme le parti di un oggetto si richiede che la mente, passando da una rappresentazione all'altra, possa, quando giunge alla seconda, *riprodurre*

ancora la prima, e così a vicenda; altrimenti noi non avremmo mai la rappresentazione di un insieme.

Ma se con queste due sintesi posso rappresentarmi sensibilmente un oggetto, posso cioè intuirlo, non posso però *pensarlo*, per ciò richiedendosi la terza sintesi che appartiene essenzialmente all'intelletto.

La teoria kantiana della ricognizione è molto intricata, e per farla comprendere non possiamo attenerci alla lettera, ma dobbiamo esporla un po' liberamente e secondo lo spirito.

La parola *ricognizione*, che Kant stesso non ci spiega, ci guida però a interpretare il suo pensiero. — Come tante volte si ripetè, noi non siamo, secondo Kant, in relazione se non con nostre rappresentazioni; queste sono gli *oggetti* delle nostre intuizioni; ma questi oggetti, essendo rappresentazioni, debbono alla loro volta riferirsi pure ad un oggetto; la ricognizione ossia il pensiero sta appunto nel riferire le nostre rappresentazioni, i fenomeni, al loro oggetto; ma un tale oggetto, non potendo essere intuito, è uguale ad X, è insomma il noumeno in senso negativo. — Ma quantunque, come dicemmo già nel capo precedente, secondo Kant di tale noumeno noi non possiamo neppur conoscere la possibilità e ci sia quindi perfettamente ignoto, esso è però un elemento necessario per dare obiettività alle nostre cognizioni (1), un'obiettività vera assoluta, l'obiettività di secondo grado, come qui certo è intesa da Kant; la quale gli fa dare il nome di ricognizione all'atto dello spirito, che ad essa corrisponde.

Ma come fa lo spirito a riferirsi ad un oggetto del tutto indeterminato? — Nel rispondere a questa domanda appare chiaramente la tendenza subiettivistica della filosofia kantiana. Noi, dice Kant, riferendo le nostre rappresentazioni ad un oggetto in genere, non facciamo che congiungerle secondo una regola universale e necessaria: obiettivare le rappresentazioni e farne una sintesi secondo concetti (sintesi della ricognizione) sono dunque per Kant due operazioni identiche che hanno nel nostro spirito il medesimo fondamento, e cioè la *coscienza una e identica* del nostro Io, da non confondersi colla coscienza empirica dei nostri atti psichici ossia col senso interno. Quella coscienza una e identica, essendo la

(1) *Krit. d. rein. Vernunft*, 1ª *Aufl.*, p. 104 e 108-109.

condizione necessaria e universale di ogni atto intellettivo, è data assolutamente *a priori* ed è presupposta da ogni coscienza empirica. Essa viene detta da Kant *Appercezione trascendentale*, nel vero e genuino senso che questa parola ha in Kant, il quale chiama pure trascendentale l'oggetto in genere al quale noi ci riferiamo pensando. L'appercezione trascendentale e l'oggetto trascendentale si corrispondono necessariamente e sono amendue necessari per la cognizione obiettiva. Ma è facile vedere come di quei due elementi il secondo dipenda intieramente dal primo. Quell'oggetto trascendentale infatti ci è del tutto ignoto, è un X indeterminato a cui riferiamo le nostre cognizioni, è il correlato necessario dell'Appercezione, ma non esprime che *l'unità necessaria della sintesi che congiunge i fenomeni della nostra coscienza secondo una regola* (1).

Il vero fondamento del conoscere sarebbe dunque nell'Appercezione trascendentale: da questa sola sorge la necessità della sintesi obiettiva, da essa sola la regola secondo la quale la sintesi è fatta, ed è per essa infine che noi ci riferiamo ad un oggetto in genere; da essa e quindi dal soggetto, dall'Io, dipende il valore oggettivo e reale del nostro conoscere. Ora da ciò ad ammettere col Fichte che l'Io è il fondamento stesso del reale, non c'era che un passo; benchè per verità fosse un passo che segnava un indirizzo affatto diverso. Era infatti un passo che da una dottrina profondamente critica conduceva ad una dottrina dogmatica. Non è quindi a meravigliarsi se Kant si rifiutasse risolutamente a farlo, considerandolo a ragione come del tutto contrario a quella profonda riservatezza che inspira tutta la sua filosofia. Gli è vero che nei nostri atti intellettivi ci riferiamo necessariamente ad un oggetto in sè; ma ciò non fa che esprimere la necessità della nostra sintesi conoscitiva, mentre quell'oggetto è sempre per noi un X, affatto inconoscibile, quantunque necessariamente pensato. Il che, nel pensiero di Kant, vuol dire che la nostra scienza (teoretica) è limitata al fenomeno, e questo limite egli non voleva assolutamente che fosse varcato. Il Fichte invece colla sua dottrina contravveniva a questa, che si può riguardare come la più solenne prescrizione o inibizione della Critica: da ciò la profonda e inevita-

---

(1) V. KANT, *Kr. d. R. Vernunft*, 1ª *Aufl.*, pp. 103-110.

bile scissura tra i due grandi filosofi e la vibrata protesta di Kant contro il suo discepolo. Questa protesta è l'espressione più chiara, fatta quasi alla vigilia della morte, del pensiero e dell'intento più profondo di Kant: egli non vuole che il suo idealismo diventi un dogmatismo; anzi, sebbene non affermi il realismo, l'oggetto in sè, distinto dal pensiero, non lo vuole neppur negato ed escluso.

Perciò, se in alcuni luoghi de' suoi scritti Kant, per spiegare il problema della conoscenza obiettiva, ossia del vero conoscere, sembra accostarsi all'idealismo fichtiano, altrove, dove sembra voler meglio chiarire il suo pensiero come specialmente nei *Prolegomeni*, egli se ne allontana più o meno apertamente. È vero che noi riferiamo le parvenze all'oggetto trascendentale in forza di una necessità soggettiva, radicata in quella coscienza una e identica che Kant chiama l'*Appercezione trascendentale*, e da questa quindi dipende veramente l'obiettivazione della nostra rappresentazione, la *Sintesi della Ricognizione*, ma l'oggetto trascendentale è pure il correlato necessario di quell'Appercezione, e se noi non ne sappiamo nulla, o meglio!, se per noi è affatto indeterminato, ciò non distrugge la sua necessaria funzione gnoseologica; e sovratutto ciò non implica la negazione di esso e tanto meno l'affermazione fichtiana che quell'oggetto, il quale in ultimo sarebbe il vero reale, sia una produzione dell'Io.

Abbiamo veduto come l'unità sintetica delle nostre rappresentazioni debba necessariamente farsi secondo certe regole, universali e necessarie e quindi date *a priori*. Tali regole sono concetti puri, ai quali il nostro intelletto conforma le sue rappresentazioni, per ridurle ad unità ed oggettivarle nel modo che abbiamo detto. Questi concetti puri, universali e necessari dell'intelletto sono le categorie delle quali abbiamo già parlato. Le categorie sono dunque, secondo Kant, le condizioni *a priori* del sapere e, come tali, *sono ad un tempo le condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza*, ossia, come spiega meglio poi, *i concetti fondamentali* **per i quali noi pensiamo sotto alle parvenze degli oggetti in genere** *(Also sind jene auch Grundbegriffe, Objecte überhaupt zu den Erscheinungen zu dencken)* (Kant, p. 111, 1ª ediz.). Le categorie avrebbero dunque un valore obiettivo maggiore ancora che non le forme del tempo e dello spazio; queste valgono obiettivamente in quanto sono elementi formali delle parvenze, le categorie valgono obiettivamente, perchè per esse sole noi diamo un valore obiettivo alle stesse par-

venze, sono condizioni universali, e quindi *a priori*, per le quali noi diamo alle parvenze un'unità sintetica necessaria e quindi le riferiamo ad oggetti assolutamente esistenti. Queste categorie derivano dalla stessa Appercezione, ossia dalla coscienza originaria dell'Io, la quale in esse si manifesta e per mezzo di esse in sè unifica tutte le parvenze: così il mondo dell'esperienza, ossia la natura, ha il suo fondamento in una condizione soggettiva, cioè nella coscienza originaria dell'Io, la quale è la vera legislatrice della natura per mezzo delle categorie, anzi rende possibile la natura.

E come Kant si accorge con questo di fare un'asserzione molto ardita e paradossale, per la quale altri gli avrebbe potuto senz'altro attribuire la dottrina professata poi dal Fichte, egli a tranquillare lo spirito dei lettori, aggiunge: " Se quanto asserisco può parer strano e meraviglioso, cesserà ogni meraviglia ed ogni difficoltà quando si rifletta, che per *natura* io non intendo ciò che esiste in sè, ma il complesso delle nostre rappresentazioni: il qual complesso può soltanto *a priori*, e quindi per una forma soggettiva, avere un'unità sintetica necessaria; mentre, se quel complesso fosse unificato per mezzo di un concetto dato *a posteriori*, se ne avrebbe sempre una connessione accidentale, la quale non potrebbe esser subordinata a leggi universali e costanti " (Kant, p. 114).

Così v'ha in questa dottrina di Kant un circolo singolare. Kant toglie un valore assoluto, ossia l'obiettività in sè, a tuttociò che è universale e necessario, perchè, secondo lui, soltanto ciò che è dato dal soggetto può essere universale e necessario (principio quarto: v. retro, p. 108); e nel medesimo tempo c'insegna, che solamente con una connessione necessaria, cioè quindi fatta secondo regole subiettive, noi possiamo in ultimo *riconoscere* le nostre rappresentazioni, riferire gli oggetti empirici (le parvenze) all'oggetto trascendentale, dando *così* ad essi un vero valore oggettivo, un'oggettività che noi potremo chiamare di secondo grado.

Si scorge di leggieri come la mente umana non potesse rimanere avvolta in questo circolo, ma dovesse necessariamente fare ogni sforzo per uscirne; e per uscirne due erano le vie che naturalmente si presentavano alla speculazione filosofica, l'una delle quali conduceva diritto al Fichte, l'altra all'Hegel, come in sèguito ancora si indicherà; mentre Kant, stando sempre fermo nella sua teoria che noi diamo valore oggettivo alle nostre cognizioni col

riferirle all'oggetto trascendentale, quantunque questo sia in sè affatto indeterminabile e inconoscibile e quel riferimento si faccia in forza di principii universali e necessari e quindi soggettivi, non poteva, per quanto facesse, uscire dal circolo sopra notato. E nei *Prolegomeni*, che egli scrisse quando già lo avevano messo in guardia contro le conseguenze idealistiche che si potevano trarre dal suo sistema, il circolo da noi spiegato non si presenta meno chiaramente che nella prima *Critica*.

I *Prolegomeni* espongono la deduzione delle categorie risolvendo la seconda delle quattro principali questioni in essi proposte, cioè quella che concerne la possibilità della fisica pura; e trattano la cosa sotto un aspetto alquanto differente da quello della *Critica* e in una maniera più chiara e più ordinata.

5. — Nei *Prolegomeni* Kant, volendo procedere analiticamente, parte, come del resto fa anche nella *Critica* benchè meno esplicitamente, dal fatto: dal fatto cioè che siamo in possesso di una vera cognizione della natura.

Ora, secondo le spiegazioni qui date da Kant, cognizione della natura si ha allorchè si apprende l'*essere delle cose in quanto è determinato da leggi universali*, ossia allorchè si stabiliscono fra gli oggetti della nostra intuizione (fra le parvenze) dei nessi necessari. Questi nessi necessari non sono altro che le sintesi della ricognizione stabilite nella prima *Critica*, e vanno distinti dalle semplici aggregazioni di percezioni, ossia dalle sintesi empiriche prodotte da condizioni meramente subiettive. I nessi necessari vengono espressi dai giudizi *sperimentali (Erfahrungsurtheile)*, le associazioni empiriche dai *giudizi percettivi (Wahrnehmungsurtheile)*. I primi, dice Kant, sono quelli *che hanno valore obiettivo*; i secondi quelli *che valgono soltanto pel soggetto* (*Prol.*, § 18). I giudizi sperimentali, dandoci una vera cognizione della natura, ci rappresentano le cose come conformi e sottoposte a una universale legislazione; mentre i giudizi percettivi non ci rappresentano che il fatto, i dati puramente sensibili insieme raccolti, ma non unificati secondo un principio, secondo una regola. Così se io dico: *quando il sole batte sulla pietra, questa si riscalda*, io formo un giudizio con una semplice associazione di percezioni, senza stabilire tra esse nessun rapporto obiettivo, ed il giudizio è quindi percettivo; se io invece dico: *il sole riscalda la pietra*, stabilisco tra il sole ed il riscaldamento della

pietra un nesso necessario, conforme ad una legge, e do quindi ad esso un valore obiettivo formando un giudizio sperimentale. Ma gli è chiaro, dicono i *Prolegomeni*, che prima di stabilire tali nessi necessari fra le mie percezioni, io debbo congiungerle insieme in modo puramente subiettivo. Noi cominciamo dunque dai giudizi percettivi, ed in sèguito li trasformiamo in giudizi sperimentali. Ora, come si fa, secondo Kant, tale trasformazione? Si fa sottoponendo la sintesi percettiva ad una legge necessaria, cioè quindi ad un concetto puro e subiettivo. Ma, riconoscendo così un rapporto necessario tra le mie rappresentazioni, io do a questo stesso un valore obiettivo ed un valore valido universalmente, colle categorie *io unifico le mie rappresentazioni in un oggetto*. Anche nei *Prolegomeni* dunque l'obiettività dell'unità sintetica e necessaria delle nostre rappresentazioni nei concetti empirici deriva da concetti puri e quindi subiettivi. Nè si ripeta che tale obiettività è soltanto fenomenica, perchè appunto qui si tratta dell'obiettività sintetica superiore, di quell'obiettività che noi già abbiamo chiamata di secondo grado, nella quale noi ci riferiamo appunto all'oggetto trascendentale in forza di principii soggettivi. Rimane dunque il circolo notato nella prima edizione della *Critica*; anzi qui nei *Prolegomeni* il circolo è ancor più manifesto colla distinzione dei giudizi percettivi e dei giudizi sperimentali; gli uni e gli altri sono, come dice Kant nel § 22, prodotti dal pensiero, il quale consiste nel raccogliere più rappresentazioni in una coscienza una; ma i giudizi percettivi danno alla sintesi un valore meramente subiettivo, perchè la sintesi riguarda solo la coscienza mia; gli sperimentali invece riferiscono la sintesi fatta ad una coscienza in genere, cioè mi rappresentano la sintesi come dipendente non da me, ma dall'oggetto stesso; e l'oggetto essendo uguale per tutte le coscienze e avendo una natura propria e determinata, ne viene che i giudizi sperimentali sono *necessari* e *validi universalmente (allgemeingültig)*.

Ecco dunque il circolo nella sua piena luce: i giudizi sperimentali esprimono rapporti necessari; esprimendo tali rapporti si riferiscono all'oggetto, ed hanno quindi un valore obiettivo; ma i giudizi sperimentali possono esprimere tali nessi necessari, perchè applicano le categorie, cioè concetti universali e necessari, e quindi *a priori* e quindi soggettivi; dunque le categorie, sebbene non siano che condizioni *a priori* e quindi subiettive della possibilità dell'espe-

rienza, hanno un valore obiettivo, anzi sono ciò per cui si dà obiettività alle parvenze.

Si dirà, che tale obiettività di secondo grado si distingue da quella dei giudizi percettivi in ciò solo, che le sintesi di questi hanno valore soltanto per un individuo dipendentemente dalle sue condizioni particolari e accidentali, mentre le sintesi sperimentali hanno valore per la coscienza in genere degli uomini, sono insomma conformi alle leggi universali e necessarie del loro pensiero? Ma o queste leggi rampollano dal soggetto stesso, e allora siamo tratti all'idealismo di Fichte, o derivano dagli oggetti assoluti, dai noumeni, e allora torniamo al dogmatismo.

Ma tale questione intorno alla derivazione delle categorie e quindi all'Appercezione trascendentale, come astrusissima in sè, vien lasciata in disparte dai *Prolegomeni*, i quali si fermano invece a determinare bene la natura delle categorie, riguardandole come condizioni *a priori* dell'esperienza, ed esponendo rispetto a questa ed alla natura le stesse idee della prima *Critica*; poichè anche nei *Prolegomeni* la natura vien detta possibile soltanto nell'unità sintetica dell'esperienza, in grazia delle categorie; essendo solamente per queste possibile la *necessaria conformità delle cose a leggi (die nothwendige Gesetzmessigkeit der Dinge)*. Perciò, secondo Kant, tutte le leggi naturali, che le scienze scoprono negli oggetti, derivano dalle categorie come leggi subiettive e universali di questi.

Malgrado lo scalpore fatto in contrario noi troviamo nella seconda edizione le idee medesime con altre parole.

6. — La seconda edizione comincia la sua trattazione coll'esaminare e determinare addirittura la natura della sintesi intellettiva, che qui vien chiamata *congiunzione (Verbindung)*.

Come Kant nei *Prolegomeni* distingue due specie di giudizi, i percettivi e gli sperimentali, ma gli uni e gli altri attribuisce al pensiero e quindi all'intelletto, così qui egli distingue due specie di sintesi, l'una empirica e subiettiva e l'altra obiettiva, ma amendue compiute dall'intelletto. Secondo la dottrina da Kant qui esposta e che difficilmente si può metter d'accordo con quella dell'Estetica, l'intelletto è la facoltà spontanea, è la *Spontaneità* come lo dice egli stesso *(die Spontaneität)*, mentre il senso è ricettività; quindi ogni sintesi, ogni congiunzione è compiuta dall'intelletto e non dal senso; sarebbero dunque intellettive le sintesi dell'apprensione e

della riproduzione distinte nella prima edizione, come sono per verità dichiarati esplicitamente intellettivi i giudizi percettivi dai *Prolegomeni*; come è intellettiva, conformemente alla seconda edizione, qualunque congiunzione, qualunque sintesi della facoltà percipiente.

Ma come possono dunque queste due così diverse operazioni, sintesi subiettiva e sintesi obiettiva, appartenere ad una medesima facoltà, all'intelletto?

Qui nella seconda edizione Kant, prendendo la parola giudizio in un senso più stretto che non nei *Prolegomeni*, insegna, che il giudizio non è solo una percezione di rapporto, ma consiste essenzialmente nel riferire, in un dato modo, *certe date cognizioni all'unità obiettiva dell'Appercezione* (§ 19); vuol dire, cioè, che esso consiste nel rappresentarsi un rapporto come avente un valore obiettivo, nel raccogliere più rappresentazioni nella coscienza originaria trascendentale come appartenenti insieme a un dato oggetto, ed in questo congiunte secondo un nesso necessario. Insomma il giudizio in genere nella seconda edizione farebbe l'ufficio dei giudizi sperimentali dei *Prolegomeni* e della sintesi della ricognizione stabilita nella prima *Critica*. Ed infatti le spiegazioni corrispondenti nei tre scritti sono in fondo identiche, e quindi anche la seconda *Critica* insegna, che noi non possiamo conoscere senza riferire le nostre rappresentazioni ad un oggetto, e non possiamo fare questo riferimento senza raccoglierle nell'unità sintetica originaria della nostra coscienza, ossia nell'Appercezione trascendentale. Quindi ad ogni vera cognizione, ossia ad ogni sintesi obiettiva, sta a fondamento il giudizio universale: **Io penso** *(ich denke)*; l'*Io penso* è dunque condizione *a priori* universale originaria di ogni nostra sintesi obiettiva; l'*Io penso,* ossia l'unità sintetica originaria della nostra coscienza, quantunque sia data *a priori* e sia una mera *funzione soggettiva dell'intelletto (eine Verrichtung des Verstandes)*, nondimeno è ciò che dà valore obiettivo alle nostre cognizioni. Anche qui abbiam dunque il medesimo circolo delle due precedenti versioni; e sebbene in questa seconda edizione Kant non dica esplicitamente, come nella prima, che le cognizioni hanno valore obiettivo in quanto vengono riferite all'oggetto trascendentale, ma ci lasci avvolti nell'equivoco frequentissimo in Kant, prodotto dal doppio senso e valore che egli dà all'obiettività (obiettività della parvenza e obiettività del reale in sè), tuttavia quando ci

parla dell'*oggetto che l'intelletto dà alle rappresentazioni nelle cognizioni obiettive* (§ 17), *dell'oggetto per mezzo del quale ci è data l'intuizione*, ossia la materia del conoscere, non può o non deve intendere l'oggetto empirico, la parvenza; perchè le parvenze non sono che nostre rappresentazioni, e lungi dal darci l'intuizione, sono date da essa. Tuttavia gli è certo, che il circolo da noi già indicato non è nè in questa seconda *Critica*, nè nei *Prolegomeni*, così manifesto ed insolubile come nella prima *Critica*; perchè in quelli il circolo viene più facilmente annebbiato, a vantaggio dell'idealismo, dall'equivoco tra l'oggetto empirico e l'oggetto trascendentale; laonde noi per tale rispetto dovremo riguardare, checchè si dica, la seconda edizione come più e non come meno idealistica della prima.

7. — Ma i tre scritti critici e specialmente le due edizioni della *Critica* hanno un altro punto molto astruso, intorno al quale nè l'una nè l'altra, malgrado tutti gli sforzi, giunge ad una dottrina chiara e determinata; è questo il punto, che riguarda i rapporti tra le varie sintesi enumerate da Kant e le varie facoltà percettive: il senso, l'immaginazione e l'intelletto. L'oscurità e la continua oscillazione delle spiegazioni e della terminologia di Kant a questo riguardo non dipende soltanto dalla novità del problema che egli si proponeva e dalla sua somma difficoltà, ma anche dalla sua solita noncuranza della psicologia teorica, determinata alla sua volta dalla erronea persuasione che la psicologia non fosse suscettiva di una trattazione scientifica e che il problema gnoseologico si potesse sciogliere senza il suo aiuto. Invece tutta questa discussione è essenzialmente psicologica e lo stesso Kant, malgrado il suo preconcetto, è costretto in qualche punto a riconoscerlo implicitamente.

Le maggiori difficoltà si trovano nella prima edizione, perchè il problema vi è più approfondito dal lato psicologico e vi si cerca in genere su questo punto di meglio precisare e svolgere la dottrina; mentre nella seconda edizione alcune delle difficoltà maggiori sono lasciate in disparte.

Su queste difficoltà alcuni interpreti tedeschi hanno fatto recentemente degli studi accurati e minuti che li hanno condotti a riconoscere nella *Deduzione trascendentale* della prima edizione non già un procedimento unico che Kant avrebbe seguito dopo esser

venuto pienamente in chiaro col proprio pensiero, ma svolgimenti diversi, fatti in diversi tempi; diguisachè l'esposizione, anzi la dottrina consterebbe come di strati diversi sovrapposti gli uni agli altri, mancando così di una vera unità organica. Si sono segnalati in questi studi specialmente Benno Erdmann, l'Adickes ed il Vaihinger, benchè nei risultati non siano tra loro interamente concordi. In questi studi essi poterono valersi specialmente delle recenti pubblicazioni degli scritti lasciati da Kant, e specialmente dei *Lose Blätter* pubblicati dal Reicke nel 1889 e delle *Reflexionen* pubblicate nel 1882 in due volumi dallo stesso B. Erdmann, uno dei più benemeriti degli scritti e della letteratura kantiana.

Ora noi non neghiamo che la *Deduzione trascendentale* della prima edizione manchi di quell'unità e continuità di svolgimento, che sono il frutto di un pensiero perfettamente chiaro e maturo: vi è nell'esposizione qualche cosa di spezzato e di confuso, e talora non è facile cogliere il filo del ragionamento, il nesso delle idee. Il che, a mio avviso, devesi attribuire al modo col quale Kant era venuto elaborando la sua dottrina nel decennio che precede la pubblicazione della *Ragion pura.* Fu un periodo di meditazione intensa, ostinata, nella quale i problemi si affacciavano a lui sempre in una forma nuova; e conformemente a questa, così *come gli dettava dentro*, annotava o scriveva in fogli sparsi. Quando finalmente, dopo lungo riflettere e protrarre, si risolvette a pubblicare l'opera sua, allora raccolse quelle membra sparse, senza riuscire a congiungerle e a fonderle bene insieme escludendone alcune e altre modificandole in modo, da darci un lavoro completo e perfettamente organizzato. La cosa gli riuscì meglio nella seconda edizione e meglio ancora nei *Prolegomeni*; ma a scapito di certe considerazioni profonde che furono eliminate.

Però noi persistiamo a credere che in fondo il pensiero di Kant, anche in mezzo a certe esposizioni intricate e quasi barbariche, è sempre il medesimo. Ciò che costituisce la maggiore novità in questa parte della dottrina kantiana è l'ufficio importantissimo che egli assegna all'immaginazione ed il largo concetto che egli si fa di questa facoltà. Per intendere bene i punti dove ne parla conviene sempre ricordare il senso fondamentale che egli dà alla parola *trascendentale,* perchè, sebbene vi siano anche in ciò delle oscillazioni, tuttavia v'ha un senso che prevale chiaramente su

tutti gli altri e che esprime il vero pensiero di Kant quand'egli si serve di questa parola. Per lui dunque trascendentale è qualunque considerazione, qualunque concetto, qualunque atto percettivo che determini o concerna la nostra cognizione come tale; e siccome, secondo lui, non è possibile cognizione senza elementi necessari ed universali, così trascendentale in senso stretto è qualunque principio o facoltà che stabilisca o spieghi la possibilità di tali elementi. Finora egli aveva attribuito la funzione del conoscere, essenzialmente a due facoltà, al senso e all'intelletto; ma nella *Deduzione trascendentale* e nell'*Analitica dei principii* entra in scena una terza facoltà, alla quale Kant, specialmente nella prima edizione della *Critica*, assegna una parte molto importante.

Sgraziatamente le oscillazioni del pensiero di Kant nel determinare gli uffici dell'Immaginazione sono maggiori che in qualsiasi altro punto della sua dottrina. Forse, come osserva il Royce in un suo articolo, ciò dipende dalla natura generale delle cose intermedie che sfuggono sovente ad un concetto preciso. L'immaginazione infatti, anche secondo Kant, sta fra mezzo alla sensibilità e all' intelletto. Dice però esplicitamente nella seconda edizione (pag. 151 e segg.), che essa, sebbene sia una facoltà attiva, appartiene alla sensibilità; il che non toglie che Kant e in quel luogo stesso e altrove finisca per identificarla sotto un certo rispetto coll'intelletto o per attribuirle una vera funzione intellettiva.

Per meglio orientarsi gioverà tener conto di un frammento dei *Lose Blätter* pubblicati nel 1889 dal Reicke (B. 12), sul quale già il Vaihinger ha chiamato giustamente l'attenzione degli studiosi di Kant; benchè in quel luogo siano fatte distinzioni che non troviamo nella *Critica*.

Volendo esporre la dottrina di Kant ne' suoi punti più essenziali, nei quali troviamo anche maggior coerenza, la possiamo ridurre in questi brevi termini.

L'immaginazione compie nella conoscenza tre uffici principali e secondo questi essa prende tre nomi diversi, e cioè: *trascendentale* (per eccellenza), *produttiva* e *riproduttiva*. Dalla prima deriva la *sintesi pura trascendentale come una condizione* a priori *della possibilità di congiungere il molteplice in una cognizione* (p. 118, 1ª ed.), o, come dice più chiaramente nella seconda edizione (p. 150 e seg.), deriva la *sintesi trascendentale che si riferisce solo all'unità sintetica*

originaria dell'Appercezione, ossia *all'unificazione pura necessaria del molteplice in genere secondo le categorie.*

All'immaginazione produttiva pura e sensibile Kant attribuisce l'ufficio di costruire o produrre le forme pure di spazio e di tempo, che si realizzano poi nelle intuizioni empiriche.

L'immaginazione riproduttiva viene generalmente da Kant riguardata come una facoltà empirica; inquantochè per essa si rinnovano nella nostra coscienza le rappresentazioni una volta prodottesi nel nostro spirito; ma specialmente nella prima edizione ad essa viene anche attribuita una funzione trascendentale e pura, inquantochè essa è anche necessaria alle sintesi dell'immaginazione produttiva (p. 100-102).

Nello stabilire poi i rapporti tra le varie sintesi dell'Immaginazione, ossia tra le sue varie specie e funzioni, vi è un'oscillazione continua nei vari luoghi delle due edizioni della *Critica*, e specialmente in quelli della prima dove l'Immaginazione ha maggiore parte.

8. — Però non sarà difficile scorgere in tutta la trattazione di Kant due diversi punti di vista o due diversi indirizzi, l'uno che possiamo chiamare il punto di vista *psicologico* e l'altro il punto di vista *gnoseologico.*

Kant, come sappiamo, voleva essenzialmente risolvere un problema gnoseologico e risolverlo con un procedimento puramente gnoseologico, ossia col suo ben noto procedimento trascendentale, lasciando da parte la Psicologia. Ma, senza volerlo, egli è pur costretto più volte a cadere nella Psicologia, è costretto cioè a seguire lo svolgimento naturale del nostro spirito, a far sorgere le intuizioni dalle sensazioni, e dalle intuizioni i concetti empirici, sia pure sempre mediante le forme e le attività *a priori* del senso e dell'intelletto; e così pure a spiegare come l'immaginazione riproduttiva renda possibile la produttiva e da questa sorga la vera sintesi trascendentale dell'immaginazione per eccellenza, sintesi la quale, riferendosi all'unità originaria della nostra coscienza, ossia all'unificazione del molteplice secondo le categorie, diventa il fondamento delle nostre cognizioni sperimentali.

Ma, quando nella trattazione di Kant prevale il suo schietto indirizzo gnoseologico trascendentale, allora le parti s'invertono; allora egli non prende le mosse dalle sensazioni per venire ai

concetti, ma parte dall'Appercezione trascendentale come dalla vera fonte di tutto il conoscere: da questa deriva l'intelletto, dall'intelletto l'immaginazione, quando la funzione di questa non fa già parte dell'intellettiva, dall'immaginazione il senso: o per essere più esatti secondo il concetto di Kant, il vero conoscere consiste sempre in sintesi governate da regole, da regole necessarie e universali e quindi *a priori*. E come la sorgente di tali regole è la coscienza originaria dell'Io, ossia il Pensiero conscio di sè, da cui deriva pure l'obiettivazione dei nostri concetti e delle nostre rappresentazioni, così tutte le sintesi regolate scendono gradatamente da quell'Appercezione trascendentale o dalla Sintesi trascendentale dell'Immaginazione pura che con quella necessariamente si congiunge. Ed ecco il perchè egli, stabilendo poi il rapporto tra le varie sintesi dell'immaginazione ossia tra le varie specie di questa, dice che l'immaginazione pura trascendentale rende possibile l'immaginazione pura produttiva e questa l'immaginazione empirica, sia essa produttiva sia essa riproduttiva (v. il framm. cit. nei *Lose Blätter*).

Con questo procedimento si accorda perfettamente la dottrina di Kant intorno all'*affinità trascendentale*.

Noi non potremmo, dice Kant, associare e quindi riprodurre le nostre rappresentazioni, se esse non fossero in sè associabili, cioè se non avessero un fondamento obiettivo che tale li renda; questo fondamento obiettivo non può essere che la coscienza una ed originaria, la quale necessariamente unifica tutte le rappresentazioni, come quelle che tutte in comune ad essa appartengono, e tutte vengono da essa, secondo regole, ridotte in una unità sintetica. Tale associabilità obiettiva delle nostre rappresentazioni vien detta da Kant nella prima edizione *Affinità trascendentale* (Kant, p. 122). Soltanto per tale affinità le parvenze possono dunque associarsi e riprodursi secondo regole e quindi essere oggetto di una cognizione sperimentale; ma alla sua volta quell'affinità si ha solamente per mezzo della funzione trascendentale dell'immaginazione (*nur vermittelst der trascendentalen Function der Einbildungskraft*, pag. 123, 1ª ediz.).

In quest'ultima dichiarazione si vede l'oscillazione già da noi notata tra l'intelletto e l'immaginazione; mentre questa è riguardata da Kant come mediatrice tra l'intelletto e il senso, qui si vede avvicinarsi sempre più all'intelletto e confondersi con esso; tantochè nella 1ª edizione giunge a dire che la sintesi pura trascen-

dentale dell'immaginazione *è condizione a priori per poter congiungere ogni molteplice in una cognizione* e che quindi essa è, *prima dell'Appercezione*, il fondamento per cui *è possibile ogni cognizione e specialmente l'esperienza* (p. 118). Il che si accorda perfettamente colla definizione che qui Kant dà dell'intelletto, dicendo che questo *è l'unità dell'Appercezione in relazione alla sintesi dell'Immaginazione.*

Nè questa dottrina è contraddetta nella 2ª edizione ove dice che *l'unità sintetica del molteplice delle intuizioni come data a priori è il fondamento della stessa identità di appercezione* (p. 134, 2ª ed.). Che se egli dice poi anche che la *sintesi figurativa*, la quale non può che appartenere all'immaginazione produttiva della 1ª edizione, *è la prima applicazione della coscienza originaria*, la contraddizione è soltanto apparente e deriva anche qui dalla continua oscillazione della terminologia e anche del pensiero kantiano rispetto a queste varie sintesi dell'immaginazione. Questa sintesi figurativa non è la sintesi trascendentale per eccellenza, ma è la sintesi pura che costruisce le forme pure dello spazio e del tempo ed è quindi fondamento dell'esperienza, perchè nulla si può intuire se non in quelle forme. Ma questa stessa sintesi pura presuppone la sintesi trascendentale, la quale, come dice Kant, si riferisce soltanto alla congiunzione del molteplice *a priori*, *senza distinzione di intuizioni*, e cioè si riferisce all'unificabilità necessaria dello stesso molteplice in genere (p. 118, 1ª ed.).

Con tutto questo noi non neghiamo le grandi difficoltà che vi sono in questa parte della dottrina di Kant, difficoltà che egli stesso riconosceva; tantochè più tardi, quando il Beck gli chiedeva schiarimenti sui rapporti delle facoltà conoscitive, egli confessava ingenuamente che *non riusciva più a comprender bene se stesso* (mich nicht einmal selbest hinreichend verstehe) e che il fare *così sopraffini spartizioni di fili* (so überfeine Spaltungen der Fäden) non era più per lui (1).

Ma io credo che, non lasciandoci avvolgere da questi fili, potremo pur trovare una ragionevole interpretazione della dottrina che a torto alcuni dicono affatto indecifrabile.

Come s'è già veduto, Kant si proponeva essenzialmente di ri-

(1) Gesamnte Wercke, ed. dell'Accademia di Berlino, XI, 496.

solvere un problema gnoseologico con un processo critico. Il problema era, *come sia possibile il vero sapere*, che è il sapere sperimentale; ma dimostrando poi che questo non è possibile senza elementi *a priori*, Kant riduce il problema alla possibilità di questi. Ma tali elementi non si possono avere nè applicare senza un'attività essenzialmente sintetica ed unificatrice. Quest'attività è l'intelletto, il quale forma appunto le sintesi, e non le potrebbe formare senza regole che sono quegli stessi elementi *a priori* (le categorie). Ora tali elementi vengono dallo stesso intelletto, ne sono una produzione; perciò Kant dice pure che l'intelletto è la facoltà delle categorie o delle regole e della loro applicazione (pag. 126, 1ª ed.). D'altra parte non è possibile alcuna sintesi senza l'immaginazione; Kant è quindi indotto ad ammettere una sintesi originaria, una facoltà sintetica, ossia un'immaginazione trascendentale pura, la cui funzione si confonde in ultimo con quella dell'intelletto.

Ma v'è un'altra considerazione: noi non possiamo fare una sintesi, e qui noi intendiamo sempre parlare di una sintesi *determinata*, obiettiva, senza congiungere il molteplice nell'unità di coscienza, cioè senza l'Appercezione trascendentale. Questo è il vero fondamento, anche nel pensiero di Kant, dell'intelletto, anzi è l'intelletto stesso (2ª ed., p. 134 n.) come facoltà sintetica, come spontaneità e attività pura, che si accoppia necessariamente coll'immaginazione trascendentale la cui sintesi è necessaria per rendere possibile l'unità del molteplice nell'intuizione in genere.

Le stesse categorie implicano una sintesi possibile, generica, e se esse derivano dall'Appercezione originaria, noi abbiamo una conferma della necessità primitiva fondamentale che l'Appercezione si riferisca appunto alla possibilità dell'unificazione sintetica di ogni molteplice.

In realtà dunque l'unificazione del molteplice nella Coscienza originaria, l'unificazione sintetica per mezzo dell'immaginazione trascendentale, la formazione e l'applicazione delle categorie, l'obbiettivazione delle nostre rappresentazioni sono, nel pensiero di Kant, una sola funzione riguardata sotto aspetti diversi o atti di un'unica funzione fondamentale, la funzione intellettiva, da cui deriva il conoscere determinato obiettivo.

Si comprende come Kant partendo nel processo gnoseologico non solo dall'esame della coscienza *formata*, ma della coscienza e

del pensiero scientifico, finisca per attribuire ogni vera sintesi, cioè ogni sintesi determinata, anche le sintesi dello spazio e del tempo, all' intelletto, invertendo così i rapporti che nell'Estetica, dominato da considerazioni psicologiche, aveva stabiliti tra il senso e l'intelletto (v. 2ª ed., p. 161 n.). Ma anche qui non è impossibile giustificare la dottrina di Kant e appianare le contraddizioni. Se nello svolgimento naturale dello spirito umano il senso precede l'intelletto e le rappresentazioni puramente soggettive precedono quelle a cui la nostra coscienza dà un carattere ed un valore obiettivo, è pure innegabile che, una volta formatasi in noi la coscienza intellettuale, e più se questa è scientifica, il senso viene in un certo modo ad *intellettualizzarsi*; e se ciò non ostante ha sempre una funzione chiaramente distinta da quella dell'intelletto e non riesce per sè solo a raccogliere in una sintesi regolata gli elementi che apprende, esso però sotto l'azione dell'intelletto si modifica profondamente e giunge, sempre secondo la natura propria, a rappresentarsi le cose secondo certe date combinazioni e congiunzioni che per sè solo non avrebbe mai potuto stabilire.

Come abbiamo veduto, Kant all'immaginazione trascendentale, che sta a fondamento di ogni sintesi, subordina l'immaginazione pura produttiva, da cui derivano le sintesi pure sensibili, ossia le intuizioni pure di spazio e di tempo. Ora appunto come sorgente di alcune di queste sintesi o intuizioni l'immaginazione produttiva viene a compiere un vero ufficio di mediazione tra l'intelletto ed il senso, ufficio pel quale l'intelletto può applicare le categorie, ossia i suoi concetti puri, alle intuizioni empiriche.

Noi abbiamo, seguendo Kant, dimostrato in questo paragrafo, come non si possa dar valore obiettivo alle nostre rappresentazioni, se non congiungendole secondo regole, e quindi secondo categorie, e riducendole all'unità della coscienza originaria. Hanno dunque valore obiettivo, secondo i principii e i procedimenti kantiani, le categorie e questa stessa coscienza originaria, in quanto si attuano nei concetti empirici, formati coll'applicazione delle categorie stesse e di quella coscienza originaria alle intuizioni empiriche.

Ma come è possibile l'applicazione delle categorie alle intuizioni empiriche, in qual modo e per quale via insomma può l'intelletto agire in queste?

Tale questione viene da Kant risoluta nella seconda parte *(il*

libro secondo) dell'*Analitica trascendentale*, in quella che egli intitola *L'Analitica dei Principii*; e noi pure la tratteremo in un articolo distinto.

§ 2. — *L'Analitica dei Principii.*

1. — Le categorie sono condizioni *a priori* per l'unificazione del molteplice intuito; sono le regole secondo le quali questo si riduce ad una sintesi della coscienza originaria. Ma in che consiste questa sintesi?

La risposta non può venirci che dalla definizione delle categorie. Le categorie sono concetti, predicati universalissimi e puri, dunque quella sintesi consisterà essenzialmente nel ridurre il molteplice intuito sotto questi concetti; ora noi riduciamo una rappresentazione qualsiasi sotto un concetto coll'affermare questo come un predicato di quella, cioè quindi col mezzo del giudizio.

La facoltà del giudizio è dunque quella che applica le categorie come predicati, come regole comuni alle intuizioni sensibili; perciò Kant dice, che questa seconda parte dell'Analitica potrebbe anche chiamarsi *Dottrina trascendentale della facoltà giudicatrice*; dottrina che non va però confusa colla *Critica del giudizio,* la quale ha un oggetto affatto diverso, quantunque abbia un titolo somigliante. Quella Dottrina consta essenzialmente di due parti di cui la prima contiene la dottrina degli *schemi* e la seconda quella dei *principii.*

La dottrina degli schemi è una delle più singolari di Kant ed ha nella sua mente una lunga storia. Noi ne abbiamo infatti notato un chiaro cenno già nella dissertazione del 1770, dove scrive che il tempo porge le condizioni, coll'aiuto delle quali la ragione secondo le proprie leggi congiunge i concetti (v. retro p. 87).

Kant ammettendo un'assoluta disparità tra il senso e l'intelletto doveva necessariamente anche cercare il modo di ricongiungerli; e questo modo lo dà la dottrina degli schemi.

Come può l'intelletto applicare i suoi concetti al senso, se quello nulla intuisce e le intuizioni sono cose affatto disparate da quei concetti? Perchè io possa *subsumere*, come dice Kant, un fenomeno sotto un concetto, è necessario, che io trovi nel concetto ciò che posso rappresentarmi nel fenomeno, e così vi sia tra l'uno e l'altro

una certa omogeneità *(Gleichartigkeit)*: per es., il concetto empirico di un piatto ha omogeneità col concetto puro di circolo geometrico, perchè la rotondità che si pensa nel primo viene intuita nel secondo. — Kant dunque vide chiaramente la difficoltà e si propose di scioglierla; ma trascinato dai presupposti che noi conosciamo, non vi riuscì, non avendo voluto nè unificare, come le filosofie posteriori, il senso e l'intelletto, nè derivare tutto dal soggetto stesso, come fece il Fichte. Tuttavia in questa teoria dello schematismo Kant si avvicina al subiettivismo di Fichte assai più di quello che egli stesso volesse e credesse.

Dovendo noi riconoscere come fatto innegabile, ragiona Kant, che abbiamo un intelletto e che questo applica alle parvenze i suoi concetti puri, anzi che senza quest'applicazione non sarebbe possibile la cognizione umana; e che d'altra parte alle parvenze non si possono in alcun modo assimilare direttamente i concetti, convien ammettere che tra i concetti e le parvenze vi sia un qualche mediatore, una qualche maniera di rappresentazione, la quale tenga del senso e dell'intelletto e renda possibile l'avvicinamento fra le intuizioni di quello e i concetti di questo. — Donde possa venirci questo mediatore noi lo sappiamo già dall'articolo precedente; esso non può venirci che dall'immaginazione produttiva; infatti questa è una facoltà mediana tra il senso e l'intelletto, essa opera affatto *a priori*, essa per la prima fa sorgere l'unità sintetica dell'Appercezione traendo il molteplice dalle forme pure del senso. — Ma vediamo come può compiere tale ufficio.

Abbiamo già veduto che tutti i fenomeni sì interni come esterni sono per un certo rispetto soggetti alla forma del tempo, perchè, essendo tutti in ultimo nostre rappresentazioni e quindi modi del senso interno, vengono in quella forma congiunti ed ordinati. Ma da essa l'immaginazione produttiva può trarre *determinazioni pure* che sono necessarie per l'applicazione delle categorie ai fenomeni stessi e ne sono quindi le *condizioni soggettive*. Tali determinazioni del tempo servono all'ufficio indicato, essendo omogenee alle categorie, inquanto al pari di queste sono universali e fondate sopra una regola *a priori*, e sono poi omogenee ai fenomeni perchè in ogni rappresentazione empirica del molteplice è contenuto il tempo.

Tali determinazioni del tempo, che sono condizioni soggettive per l'applicazione delle categorie al sensibile empirico, diconsi

Schemi trascendentali, ed il procedimento col quale l'intelletto ne usa dicesi **Schematismo** della Ragion pura.

Ma qual'è propriamente la natura di questi schemi ed il loro ufficio, e in che rapporti essi stanno colle categorie?

Kant si studia indarno di rispondere in modo preciso a queste domande. Quanto alla prima egli doveva rispondervi anzitutto con una definizione esatta; ma Kant non di rado ricorre al mezzo peggiore di schiarire i suoi concetti psicologici, quello di definirli in diversi modi.

Lo schema, in genere, va distinto dal concetto e dall'immagine: il concetto è generalmente una regola colla quale io riduco all'unità di coscienza un molteplice; l'immagine ci rappresenta un oggetto concreto e determinato; lo schema *ci rappresenta un processo generale con cui l'immaginazione produttiva porge ad un concetto l'immagine corrispondente* (Kant, p. 140, 1ª ed.). Se io ho il concetto di cane, lo schema starà nel procedimento della mia immaginazione per trovarvi un'immagine corrispondente e quindi anche nel farmelo riconoscere attuato in ogni singolo cane. Il medesimo si dica dei concetti sensibili puri, per es. quello del triangolo. Dunque, dice Kant, i concetti in genere non si riferiscono mai direttamente ad immagini ma a schemi; e gli schemi trascendentali saranno quelli a cui direttamente si riferiscono o in cui direttamente si attuano le categorie per venire poi così applicate alle parvenze. Essi sono insomma le prime e più universali sintesi tratte dalle forme pure del tempo e corrispondenti ciascuno ad una data categoria. La facoltà, che li forma, è quella stessa che in genere produce le sintesi del molteplice puro nelle forme sensibili, ossia l'immaginazione produttiva trascendentale.

Ma anche rispetto a questi schemi sorgono non poche difficoltà: Sono essi meramente sensibili? no! perchè sono fatti secondo una regola, e quindi secondo una delle categorie: il che appunto li fa omogenei a queste. — Dunque saranno concetti; e certamente dovrebbero essere tali, perchè essi già contengono le categorie. Kant, per trarsi d'impaccio, li chiama *concetti sensibili*, come talvolta il tempo e lo spazio in genere. — Ma con ciò egli non iscioglie il problema nè intorno alla natura nè intorno agli uffici degli schemi: riman sempre dubbio se essi, come pure il processo che li produce, appartengano all'intelletto o al senso. Ora, se appartengono all'intelletto non si toglie la difficoltà da Kant stesso,

a torto o a ragione, riconosciuta nell'eterogeneità tra le categorie e in genere i concetti da una parte, le parvenze e il senso dall'altra; se invece sono intuizioni pure, come il tempo da cui derivano, allora vi è la stessa difficoltà nell'applicare le categorie ad esse come alle intuizioni empiriche, contenendo queste già in sè le intuizioni pure.

Però la dottrina di Kant potrebbe forse sostenersi con questa interpretazione: Kant, come vedemmo, ammetteva seriamente l'esistenza di qualche cosa in sè, indipendente dal nostro pensiero, da cui ci viene, direttamente o indirettamente, la materia del conoscere. Questa materia, o questo *dato*, congiunto colle forme sensibili soggettive del tempo e dello spazio, produce le parvenze; ora, per l'intelletto queste parvenze sono disformi sotto ambedue i loro elementi dalle categorie, per l'elemento materiale perchè di origine affatto diversa, per l'elemento formale, perchè appartenente al senso che è facoltà intuitiva, e quindi affatto disparata dall'intelletto che è facoltà discorsiva. I prodotti del senso puro invece divergono bensì, per quest'ultimo rispetto, dalle categorie, ma non sotto il primo; perchè derivando gli uni e le altre dal soggetto, hanno un'origine ed un fondamento comune; per cui si rende possibile applicare direttamente le categorie a quei prodotti formando così gli schemi. Dei quali però Kant non pretende con ciò di averci spiegata la formazione, perchè questa, egli dice, è un'arte nascosta nelle profonde latebre dell'anima umana, e difficilmente ci verrà dato di penetrarne il processo (Kant, p. 141, 1ª ed.). — E per verità Kant co' suoi principii a stento ne avrebbe potuto trovare una spiegazione; chè anche qui l'idealismo batte alle porte; giacchè, se Kant non trova possibile applicare le categorie direttamente senza sintesi sensibili pure, cioè subiettive, come si potranno applicare queste stesse sintesi, ossia in genere le forme pure dello spazio e del tempo, alla materia dell'intuizione, se questa stessa materia non viene anche dal soggetto?

2. — Non potendosi le categorie applicare alle parvenze senza gli schemi, e ognuna avendo un senso diverso e distinto da quello di tutte le altre, ne viene che a ciascuna categoria corrisponderà un proprio e determinato schema.

Vediamo dunque quali siano questi schemi secondo Kant.

Delle tre categorie della quantità è comune schema il *numero*,

che Kant dice la sintesi in genere del molteplice di un'intuizione omogenea.

Nelle categorie della qualità lo schema della *realtà* è la continua ed uniforme produzione di un qualche cosa nel tempo (il *tempo pieno*), lo schema della *negazione* è il *tempo vuoto*, quello della *limitazione* un *certo grado del tempo pieno.*

Nelle categorie della relazione lo schema della *sostanza* è la *persistenza (Beharrlichkeit)*, della *causa* la *successione* del molteplice secondo una regola, della *reciproca azione* la *simultaneità di più determinazioni di una sostanza con quelle di un'altra.*

Nelle categorie della modalità lo schema della *possibilità è l'accordo della sintesi di più rappresentazioni colle condizioni del tempo in genere*, della *realtà (Wirklichkeit)* è *l'esistenza (Dasein) in un tempo determinato*, della *necessità l'esistenza in ogni tempo.*

Anche in questa tavola degli schemi, come in quella delle categorie, non poche cose si potrebbero dire, benchè essa sia fatta con molta acutezza e accorgimento; ma dubitiamo, che tutti questi schemi corrispondano alla loro categoria nel medesimo modo, e nello stesso modo soddisfacciano agli uffici generali che Kant loro attribuisce. — In questo che le categorie non si possano applicare senza schemi, tolti da un molteplice puro, ma sensibile e intuitivo, Kant vede una nuova prova, che esse non hanno valore obiettivo e quindi conoscitivo, se non per gli oggetti del nostro senso, ossia per le parvenze; e che indipendentemente da queste hanno soltanto un valore logico, esprimono cioè soltanto una unità *indeterminata* di rappresentazioni.

Le categorie si applicano alle parvenze per mezzo di principii che Kant chiama *Principii dell'intelletto puro*, i quali *derivano a priori dalle categorie stesse per mezzo degli schemi* (Kant, p. 175, 2ª ed.). Questi principii si riferiscono al sensibile in genere, rendendo possibili quei *giudizi sperimentali*, di cui ci parlano i *Prolegomeni* e nei quali consiste la vera cognizione, ossia la cognizione sperimentale.

Questi principii sono giudizi sintetici, perchè il loro predicato è una categoria la quale non può essere contenuta nel molteplice che è oggetto di un'intuizione pura; non si può quindi giustificare il loro uso e il loro valore oggettivo per mezzo del principio di identità. Ma d'altra parte non si possono neppure giustificare per mezzo dell'esperienza, perchè, essendo essi universali e necessari, debbono pure essere *a priori.* I principii dell'intelletto puro si giu-

stificano nello stesso modo delle categorie e col procedimento e il metodo particolare di Kant, da noi ampiamente spiegato nel capo quinto. Essi hanno valore obiettivo, appunto perchè senza di essi non vi sarebbe nessuna cognizione obiettiva, non vi sarebbe natura, non vi sarebbe esperienza. Quindi Kant dice che il principio fondamentale, il primo di tutti i principii dell'intelletto come di tutti i giudizi sintetici *a priori* è il seguente: *Ogni oggetto è sottoposto alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del molteplice intuito in una qualunque esperienza possibile* (1): vuol dire insomma, che si dovranno riconoscere per principii validi obiettivamente, benchè puri, tutti quelli, che saranno fondamento necessario per le sintesi intellettive del molteplice, cioè per quelle sintesi che danno al molteplice una connessione necessaria, quindi obiettiva. Perciò non vanno riguardati come principii puri dell'intelletto i giudizi *a priori* della matematica, derivando essi dalle forme pure sensibili e non dalle categorie; e dovendosene anzi provare la possibilità ossia il valore obiettivo, cogli stessi principii dell'intelletto puro.

Questi principii supremi dell'uso immanente dell'intelletto, ossia dell'uso rivolto alle parvenze, debbono essere, secondo Kant, tanti quante sono le categorie; e al pari di queste si distinguono in due classi, cioè in principii riguardanti le intuizioni nella loro omogenea *composizione*, e in principii riguardanti i fenomeni nella *connessione* necessaria della loro esistenza, connessione formata di elementi diversi. I principii della prima classe son detti da Kant *matematici*, i secondi *dinamici*; e come ciascuna classe si suddivide poi in due altre, così ne avremo quattro come nelle categorie corrispondenti, e cioè:

1° Assiomi dell'intuizione.
2° Anticipazioni della percezione.
3° Analogie dell'esperienza.
4° Postulati del pensiero empirico in *genere*.

Il principio fondamentale degli assiomi dell'intuizione è, che *le intuizioni sono tutte quantità estensive*.

(1) *Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung* (Kant, p. 197, 2ª ediz.).

Noi abbiamo già in altra occasione esplicato indirettamente questo principio, cioè nel § 1° del capo precedente (v. retro, p. 120 e segg.); e qui abbiamo una nuova conferma della interpretazione, che noi colà abbiamo esposta.

L'immaginazione produttiva nelle intuizioni pure del tempo e dello spazio forma delle sintesi di un molteplice omogeneo, le quali sono appunto le *quantità estensive*. Queste sono generate da noi e senza di esse non possiamo rappresentarci nessun fenomeno. I fenomeni sono quindi sempre per noi tanti estesi (nello spazio e nel tempo), e ad essi come tali si possono applicare tutti i principii matematici: e tutto quello che si afferma delle sintesi pure dello spazio e del tempo vale anche per le sintesi empiriche (gli oggetti dell'esperienza), perchè le prime entrano nelle seconde, e queste sono possibili soltanto per mezzo di quelle. Ogni obiezione contro ciò non è che cavillo *(chicane)*, dice Kant (*Kr. d. r. Ver*., pag. 207, 2ª ed.).

Secondo Kant, dal principio che abbiamo esposto derivano alcuni giudizi fondamentali per la matematica, che appunto si dicono *assiomi*, come il giudizio: *due rette non possono chiudere uno spazio*. Questi assiomi sono giudizi che esprimono *a priori* le condizioni delle intuizioni sensibili, e sono giudizi sintetici, perchè derivanti dalla costruzione degli estesi, non dai loro concetti; ma sono pure evidenti per sè, come vedremo, e riguardano tutte le quantità estensive nella loro generalità. Perciò essi vanno distinti dai giudizi analitici, di cui pur si fa uso in matematica, e dai giudizi sintetici che non concernono un quanto in genere, ma quantità determinate, come i teoremi particolari dell'aritmetica e della geometria, le *formule* numeriche, ecc.

Il principio fondamentale delle anticipazioni è che *in tutti i fenomeni il reale, come oggetto della sensazione, ha una quantità intensiva, cioè un grado.*

Una sensazione, che mi dà una determinata apprensione, occupa un solo momento del tempo e non ha quindi un'estensione, ma deve avere un'intensità più o meno grande; cosicchè io, pensando quel momento quale privo affatto di sensazione, me lo rappresento = 0. E come alla sensazione corrisponde la realtà *(realitas phœnomenon)*, così alla privazione di sensazione corrisponde la sua negazione = 0. Ma una data sensazione può crescere o diminuire, e diminuendo accostarsi sempre più a zero; ogni reale, cioè ogni

sensazione, avrà dunque sempre una determinata intensità, fatta astrazione dalla successiva sintesi di altre sensazioni.

In ciò sta appunto la quantità intensiva, definita da Kant per quella che *può apprendersi solo come unità e nella quale la molteplicità non può esser rappresentata che coll'accostarsi alla negazione.* Ogni sensazione avendo un grado, lo ha pure ogni reale; perciò, secondo Kant, l'esperienza non ci può mai dare un tempo od uno spazio vuoto; perchè nè l'uno nè l'altro potrebbero mai essere oggetto di una nostra intuizione. Così Kant giungeva anche su questo punto ad accordarsi, sebbene per via diversa, con Locke.

Tutte le quantità siano estensive od intensive sono *continue*, cioè nessuna loro parte è mai la più piccola; e così ogni dato grado di intensità è composto di tanti altri piccoli gradi in numero indeterminato, ogni parte di spazio o di tempo componendosi alla sua volta di altri spazi e di altri tempi. — In questo modo, conclude Kant, tutti i fenomeni *sono quantità continue.*

Il principio generale delle analogie dell'esperienza è quello stesso su cui si fonda la possibilità del sapere sperimentale, la possibilità di pensare gli oggetti intuiti; e questo principio è, che *l'esperienza è possibile soltanto col rappresentarci i fenomeni in una congiunzione necessaria.*

Ma questo, si chiederà, non è ufficio generale di tutte le categorie, e quindi di tutti i principii puri? Kant non si fece questa obiezione, nè in alcun modo si difese contro di essa; e da ciò nacquero molte oscurità ed ambiguità nei rapporti intercedenti fra le diverse classi di categorie e di principii.

Per Kant, quasi sempre!, sintesi di un molteplice secondo una regola e valore obiettivo dell'intuizione così congiunta, sono due concetti che si equivalgono. L'Unità d'appercezione è il fondamento di tutte queste sintesi. Ma poi nei *Prolegomeni* e qui dove si discorre delle analogie, le sintesi che veramente danno un valore obiettivo alle nostre rappresentazioni sono le sintesi formate secondo la terza classe di categorie, e quindi secondo le analogie che da essa derivano. Perciò Kant finisce col dare a queste in particolare lo stesso fondamento che dà ai principii puri dell'intendimento in generale, affermando di esse che *sono le regole di una determinazione generale del tempo, alle quali sono sottoposte tutte le determinazioni empiriche* (particolari) *del tempo stesso* (p. 220, 2ª ed.): il che è proprio di tutti i principii secondo la teoria kantiana degli schemi.

Non ci sarà però difficile risolvere quest'anomalia. Come abbiamo veduto, Kant deriva l'obiettività e quindi l'universale validità (l'*Allgemeingültigkeit* dei *Prolegomeni*) di un principio dalla sua necessità. Ora gli è vero che tutti i principii dell'intelletto puro, e quindi anche gli assiomi e le anticipazioni, hanno un'applicazione necessaria e quindi universale per tutte le parvenze e ci danno una regola per la congiunzione del molteplice; ma tale congiunzione può avvenire in modi diversi e perciò non è determinata; mentre le analogie assegnano alle diverse parti del molteplice un posto fisso e determinato e quindi alla loro collocazione o disposizione un valore obiettivo.

Ciò si capirà ancor meglio da un'altra distinzione importantissima stabilita da Kant tra le analogie e le altre due classi di principii già menzionate.

Per sè medesimi direttamente gli assiomi e le anticipazioni non riguardano il reale (empirico), ma le sue forme intuite *a priori*; ora queste non sono *date* dal senso, ma *costrutte*; perciò Kant chiama quei principii *costitutivi*; perchè con essi il nostro pensiero produce esso medesimo i suoi oggetti, nei quali vengono poi a collocarsi, o secondo i quali si regolano poi gli oggetti delle intuizioni empiriche. Però, se questi principii sono costitutivi, essi non si applicano direttamente ad un'intuizione empirica e quindi ad alcun reale, ma solo a pure forme di questo. Perciò anche le sintesi che ne derivano sono puramente formali e quindi non costituiscono un vero conoscere, come non lo costituiscono per sè le categorie (p. 145, 2ª ed.).

È principio solenne di Kant che vera cognizione non può essere se non il sapere sperimentale, un sapere cioè che contenga pure un elemento materiale e non puramente formale. Ne consegue che i principii matematici non ci danno un vero sapere se non in quanto essi ed i teoremi che ne derivano sono applicabili agli oggetti sperimentali. Le analogie invece sono principii che si applicano per mezzo degli schemi alle intuizioni empiriche, acquistando così in queste un vero valore materiale ed oggettivo.

Però esse non hanno, come le due classi precedenti, un uso costitutivo, ma solo *regolativo*. I principii matematici, riguardando direttamente le rappresentazioni formali e quindi subiettive ed esprimendo le regole secondo le quali lo spirito fa la sintesi del molteplice contenuto in quelle rappresentazioni, possono conside-

rarsi come i veri produttori di queste. Invece le analogie riguardano oggetti che ci appaiono bensì nelle forme subiettive del tempo e dello spazio, che però quanto alla materia e all'esistenza loro non ci sono dati dall'intelletto, ma da *altra parte (anderweitig)*, cioè per mezzo delle sensazioni. Le analogie esprimono dunque le sintesi dei fenomeni in rapporto alla loro esistenza; e come esse da sè sole non producono oggetti, così non hanno alcuna applicazione fuori dei fenomeni; ma, congiungendo questi nell'unità originaria della coscienza, ne fanno un'Esperienza, *una Natura*, della quale sono, almeno quanto alla sua forma, le produttrici. Essendo così ristrette ai fenomeni, le analogie non applicano direttamente le categorie, ma gli schemi a queste corrispondenti; giacchè esprimendo le categorie l'unità sintetica di un molteplice in genere senza nessuna restrizione, le analogie vi debbono aggiungere per applicarle, una condizione sensibile, appunto contenuta nello schema. Del quale servendosi codesti principii dell' intendimento congiungono i fenomeni *secondo una analogia coll'unità logica e universale dei concetti* (K., p. 224); dunque non propriamente secondo tale unità, ovvero secondo la categoria, ma a similitudine di essa: e da ciò il nome dato a quei principii, che noi dobbiamo ora partitamente esaminare.

3. — Le analogie sono tre e corrispondono ai tre modi del tempo: la *permanenza*, la *successione*, la *simultaneità*.

La prima analogia nella 1ª edizione viene esposta così: *Tutti i fenomeni contengono il permanente (sostanza) come essente l'oggetto stesso ed il mutabile come soltanto una sua determinazione.* Nella 2ª edizione essa viene formulata in una maniera più vaga, e che può ricevere un'interpretazione meno realistica così: *La sostanza permane in ogni mutamento dei fenomeni ed il suo quantum non cresce nè diminuisce.*

La prova è presso a poco la medesima in amendue le edizioni, benchè nella seconda contenga qualche schiarimento di più; ma il procedimento è sempre lo stesso da noi già spiegato nel Capo V, e che è affatto proprio di Kant: si prova il principio dimostrando che senza di esso non è possibile l'esperienza. Ma in questa dimostrazione Kant si avvolge nelle solite difficoltà derivanti dalla confusa relazione da lui stabilita fra il senso e l'intelletto, fra gli schemi e le categorie. Noi apprendiamo, egli dice, ogni molteplice

della parvenza successivamente; quindi non potremmo mai riconoscere se esso obiettivamente, come oggetto dell'esperienza, sia ad altri fenomeni simultaneo o successivo, quando l'esperienza stessa non avesse a fondamento alcunchè di permanente. Ora, questo permanente è, secondo Kant, il tempo che per sè è immutabile, mentre in esso s'avvicendano tutti i fenomeni. Ma il tempo, dice Kant, non può direttamente venir appreso *(wahrgenommen)*; *dunque deve essere rappresentato nei fenomeni da un permanente che è il substrato di tutte le determinazioni o rapporti di tempo*, cioè della simultaneità e della successione, e *li rende possibili e rappresentabili* (p. 225, 2ª ed.).

Ed infatti questo Substrato per sè non muta, non cresce nè scema, mentre si avvicendano in esso i modi, ossia le varie determinazioni dell'esistenza. Solo mediante questo Substrato, immutabile, eterno *correlato* costante di ogni esistenza dei fenomeni, è possibile l'unità dell'esperienza, è possibile quindi *una Natura.*

Ma che cosa è questo Substrato? Le risposte di Kant sono secondo il solito suo molto varie almeno nelle espressioni. Parrebbe talora che egli si accosti a Locke dicendo, che *substrato d'ogni Reale è la sostanza, di cui tuttociò che spetta all'esistenza vien pensato come una determinazione*; che quel Substrato o Permanente è *la sostanza* nella parvenza *(die substanz in der Erscheinung) cioè il Reale di essa* (p. 225, 2ª ed.). Ma poi tanto nella prima quanto nella seconda edizione dice, che codesta permanenza *(Beharrlichkeit) non è che il nostro modo di rappresentarci l'esistenza delle cose (nella parvenza)*, che anche questa sostanza non è che parvenza, e che nulla ha che fare colle cose in sè (Kant, pag. 229, 2ª ed.). Dal che apparisce che la *realtà* di cui qui parla è sempre la realtà fenomenica; mentre il concetto della sostanza lockiana si accosta, per un certo rispetto, come già dicemmo, piuttosto al concetto kantiano del Noumeno.

Meno facile è accordare le varie affermazioni di Kant intorno ai rapporti della sostanza col tempo. — Il tempo sarebbe, secondo Kant, il vero permanente; ma esso viene rappresentato dalla sostanza. Qui si invertono totalmente le parti tra gli schemi e le categorie: gli schemi sono determinazioni del tempo, e senza di essi non si può applicare nessuna categoria: qui invece vediamo il tempo rappresentato da una categoria; anzi non è possibile alcuna rappresentazione determinata del tempo e delle sue rela-

zioni senza codesta categoria, senza il pensiero di qualche cosa che permane. Perciò anche qui si viene alle conseguenze già sopra notate intorno ai rapporti fra il senso e l'intelletto: mentre secondo la teoria generale di Kant queste sono due facoltà assolutamente distinte l'una dall'altra, e il senso precede l'intelletto nel suo sviluppo, qui vediamo una forma sensibile che può determinarsi soltanto per mezzo di una forma intellettiva. Senza l'intelletto non vi sarebbe dunque che un percepire vago e indeterminato il quale non potrebbe neppur dirsi percepire. In questo modo Kant viene, malgrado suo, ad unificare di nuovo le facoltà percettive: il senso apprende per le forme dello spazio e del tempo; ma i rapporti di queste forme, i quali appunto raccolgono il molteplice della sensazione, non si possono determinare senza le categorie. Ed anzi è in tal modo, che queste, secondo il particolare procedimento di Kant, acquistano un valore obbiettivo. Benchè gli oggetti ci siano propriamente dati dall'intuizione, i rapporti che unificano il molteplice nelle nostre rappresentazioni non acquistano valore obiettivo se non sono *determinati*; e questa determinazione, che è nello stesso tempo obiettivazione, non è possibile senza le categorie le quali sono così un fattore necessario del conoscere obiettivo, hanno in questo un valore obiettivo.

Noi giungiamo alle medesime conclusioni esaminando la seconda analogia.

Questa viene nella prima edizione formulata così: *Tuttociò che avviene (comincia ad essere), presuppone qualche altra cosa, a cui esso tien dietro secondo una regola.* E nella seconda edizione: *Tutti i cambiamenti avvengono secondo una legge di connessione di causa ed effetto.*

Le due formule dicono in ultimo la stessa cosa e vengono anche provate e spiegate nell'una e nell'altra edizione in un modo poco differente, che noi possiamo riassumere così:

Le nostre rappresentazioni sono sempre successive nella nostra coscienza; ma tale successione può essere meramente subiettiva, oppure obiettiva cioè prodotta dal fenomeno stesso rappresentato; nel primo caso la sintesi della successione è per sè affatto indeterminata e non ha alcun senso e valore per gli stessi fenomeni; quindi non ci dà cognizione veruna: così è affatto indifferente alla rappresentazione di una casa se precede l'apprensione del basso o dell'alto, del destro o del sinistro; perchè nella casa, obiettiva-

mente considerata, le parti non si succedono; invece nella sintesi obiettiva la successione è determinata e necessaria; un dato fatto io non lo posso apprendere se non come succedente ad un altro, e questo come precedente quello. — Ora come posso io fare tale sintesi determinata ed obiettiva dei fatti? — In nessun altro modo che riconoscendo tra essi il nesso di causalità, in forza del quale la successione non può essere invertita e viene riconosciuta come esistente obiettivamente nel fenomeno. Senza quel nesso gli stessi rapporti di tempo non sono determinati, e non vi sarebbe in noi che un puro giuoco di rappresentazioni; invece per mezzo di esso i fatti si connettono tutti necessariamente fra loro in una serie continuata, e l'uno si lega in modo da formare un'esperienza una, in cui tutti i momenti del tempo sono determinati.

Kant conclude dunque, che la legge di causalità ha valore obiettivo, perchè senza di essa non ha obiettività la sintesi della successione dei fenomeni; perchè essa è insomma un fondamento della possibilità dell'esperienza, che è la sola cognizione reale, obiettiva, che l'uomo può avere.

Ma qui sorge una questione, che non ci si presenta per la prima volta. L'obiettività della sintesi della successione deriva da un oggetto in sè, che esiste assolutamente, oppure da un oggetto soltanto relativo, da un oggetto parvente; o per ultimo dalla categoria, dalla legge stessa di causalità? Convien riconoscere che tutte e tre le opinioni possono trovar sostegno nell'una o nell'altra delle spiegazioni date da Kant. Non v'è dubbio però che questi esplicitamente, tanto nella prima quanto nella seconda edizione, respinge la prima delle tre soluzioni indicate; perchè egli vuol riguardata la causa al pari della sostanza come una parvenza; e sebbene distingua le parvenze *come semplici rappresentazioni* e le parvenze in quanto *designano un oggetto*, tuttavia egli dice poi, che quest'oggetto si trova nella parvenza stessa, vale a dire che esso è *quell'elemento nella parvenza (dasjenige an der Erscheinung) il quale contiene la condizione di una regola necessaria dell'apprensione* (Kant, p. 236, 2ª ed.). Così Kant nega esplicitamente, che quest'oggetto sia l'oggetto, il reale assoluto, il noumeno. Ma qual altra cosa può esser mai? Se le parvenze come *rappresentazioni* non ci danno l'oggettività, ma ce la danno in quanto *designano un oggetto*, quest'oggetto non può essere in ultimo un'altra parvenza *come rappresentazione*; giacchè sarebbe assurdo che le rappresentazioni fos-

sero rappresentazioni di altre rappresentazioni e queste di altre all'infinito. Se dunque Kant voleva derivare l'oggettività del rapporto causale non dalle nostre rappresentazioni come tali, ma da un qualche cosa di oggettivo in esse contenuto, non poteva derivarla dalle parvenze le quali secondo la dottrina, da lui ad ogni passo confermata, sono bensì i *soli reali*, i *soli oggetti*, che noi possiamo rappresentarci, ma sono *reali puramente sensibili*, *oggetti empirici*, *non sono* cioè *che nostre rappresentazioni*. L'oggetto dunque che dà valore necessario all' ordine delle parvenze per mezzo del nesso causale non può essere che lo stesso oggetto che produce la sensazione, un oggetto in sè, noumenico.

Ma Kant ammettendo ciò avrebbe rovinato dalle fondamenta il suo sistema critico, secondo il quale nulla di universale e necessario può derivare dagli oggetti in sè; perciò egli è costretto ad appigliarsi alla terza soluzione, a quella cioè secondo la quale l'oggettività del nesso causale non proviene dai fenomeni o da un qualche cosa che ad essi necessariamente corrisponde, ma proviene da una condizione affatto subiettiva, cioè dalla stessa categoria, dalla necessità del rapporto causale. In questo senso la categoria *determina* il rapporto del tempo: una successione determinata e quindi obiettiva non si ha se non in forza del rapporto di causalità, il quale, dice Kant a p. 247 (2ª ed.), *è la condizione del valore obiettivo dei nostri giudizi empirici*. E già prima (p. 241-2) aveva addirittura riconosciuta una dipendenza reciproca tra l'oggettività e la categoria, dicendo che col riferire le nostre rappresentazioni ad un oggetto altro non si fa se non rendere necessaria in un dato modo la loro congiunzione, e che viceversa le nostre rappresentazioni acquistano valore obiettivo solo in quanto v'ha un ordine necessario nei loro rapporti di tempo.

Ma oltre questa gravissima e insuperabile difficoltà, che travagliava il problema qui esposto, riguardante il rapporto intimo fra l'oggettività e la categoria, noi ritroviamo nella trattazione della seconda analogia il medesimo intoppo che già abbiam notato nella trattazione della prima e che riguarda il rapporto tra la categoria e lo schema. Mentre secondo la teoria generale le categorie non si possono applicare senza gli schemi, i quali sono determinazioni del tempo, anche qui vediamo che senza l'applicazione della categoria di causa non sarebbe possibile una successione determinata; non sarebbe quindi possibile lo schema.

Ma forse noi, penetrando bene la dottrina di Kant intorno agli schemi, potremo dissipare, e qui e altrove, quest'incoerenza della quale alcuni critici, e fra questi anche il Bertini nell'articolo citato, gli fecero appunto. Per quale ragione Kant ritenne essere necessari gli schemi nell'applicazione delle categorie al sensibile empirico? Perchè quelle e questo sono fra loro eterogenei per due differenti rispetti, come si ebbe già a spiegare. Ma la medesima eterogeneità, a torto o a ragione, non esiste più, secondo Kant, tra le categorie e il tempo puro; dunque le categorie possono applicarsi a questo, formarvi coll'immaginazione figurativa delle sintesi pure e trarne quelle determinazioni in cui consistono gli schemi. Ed invero gli schemi sono fatti secondo una regola, cioè contengono già l'applicazione delle categorie.

L'errore in cui cadde il Bertini fu di credere che secondo Kant occorressero gli schemi per qualunque applicazione delle categorie; mentre, per verità, queste non abbisognano di quelli se non per venir applicate al sensibile *empirico*. Così in questa seconda analogia lo spirito forma nel tempo lo schema della causalità col concetto di una successione necessaria, cioè di una successione, nella quale, posta una cosa, sempre *(jederzeit)* ne consegue un'altra; ma in quella successione costante v'è incluso un altro schema, e quindi un'altra categoria, quella della necessità, la quale si schematizza appunto colla esistenza *in ogni tempo*. Ora Kant, sebbene non abbia chiarite bene le cose, le intendeva molto probabilmente in questo modo:

Noi non potremmo rappresentarci nel tempo puro due oggetti in genere, che si succedano costantemente, senza pensare il precedente come causa, il seguente come effetto; è la categoria stessa di causalità quindi che ci guida e ci illumina nel formare codesta sintesi della successione necessaria. Ma d'altra parte noi, per pensare negli oggetti empirici determinati il nesso di causalità, siamo costretti a rappresentarcelo secondo quello schema della successione costante; ed è naturale che, così stando le cose, Kant possa e debba dire che senza la causalità noi non potremmo dare alla successione dei fenomeni un ordine necessario e quindi obiettivo; giacchè è appunto in ultimo l'indiretta applicazione della categoria, la quale ci fa riconoscere quest'ordine come costante e quindi come necessario ed obiettivo.

Tale sembra a noi l'interpretazione più conforme alla mente di

Kant e alla maggior parte delle spiegazioni sue, benchè da altre, almeno in apparenza, contraddette.

Ma veniamo alla terza analogia.

Riconoscendo che qualche cosa permane nella vicenda dei modi, e che questa vicenda si produce secondo la legge di causa, non abbiamo ancora l'esperienza una, la natura, il cui concetto richiede un'unità, una comunione generale degli esseri. Ora questa viene appunto data dalla terza analogia la quale nella prima edizione viene formulata così: *Tutte le sostanze, in quanto sono simultanee* (nella 2ª ediz.: *in quanto vengono apprese come simultanee*), *stanno in una comunione generale, cioè in un'azione reciproca fra lorò.*

Per provare il valore obiettivo e la necessità di questo principio Kant ricorre al suo solito metodo; egli cerca provare cioè che senza l'uso di quest'analogia non sarebbe possibile rappresentarci le sostanze operanti come *esistenti simultaneamente*, ossia in un rapporto determinato di simultaneità: noi ci rappresentiamo, dice Kant, più oggetti come simultanei fra loro, quando l'uno in forza della legge di causa determina il posto che l'altro occupa nel tempo, e reciprocamente; dimodochè il nostro pensiero possa andare dal primo al secondo e dal secondo al primo, rappresentandoseli come necessariamente congiunti l'uno coll'altro e amendue con tutti i rimanenti, perchè anche a questi legati col rapporto di causa e quindi insieme ad essi coesistenti e formanti così una Natura una, l'*Esperienza.*

Poichè dunque senza questo principio dell'azione reciproca delle sostanze noi non potremmo aver cognizione sperimentale di esse, determinare la loro stessa coesistenza e simultaneità, noi dobbiamo riconoscere un valore necessario ed obiettivo a questa terza analogia che è il complemento indispensabile delle altre due.

Così, anche intorno a questa analogia Kant ripete il pensiero fondamentale espresso intorno alle due precedenti e vi dà tanta importanza, che chiude tutta questa trattazione spiegando nuovamente quel pensiero e dimostrando come senza le analogie non si potrebbero determinare in alcun modo i rapporti di tempo, non si potrebbe acquistar cognizione di leggi empiriche, non si potrebbe apprendere la natura nella sua unità. Le analogie sono dunque, secondo Kant, le condizioni *a priori* per cui si può dare nel tempo puro una determinazione necessaria e generale a tutto l'essere fenomenico, senza della quale non sono possibili neppure

le determinazioni empiriche (Kant, p. 264, 2ª ed.). Da ciò vediamo chiaramente come Kant, malgrado suo, fosse spinto continuamente ed in ogni passo ad unificare il senso coll'intelletto: poichè niuna determinazione è possibile nei rapporti empirici del tempo senza i rapporti puri, e niun rapporto puro si può determinare, e quindi avere nel tempo, senza le categorie, si deve concludere che queste, cioè l'intelletto, siano il fondamento di tutto l'apprendere umano, del sensibile come dell'intellettuale.

4. — Veniamo ora all'ultimo ordine dei principii dell'intelletto, cioè ai postulati.

I due primi ordini di principii, cioè i matematici, ci danno le norme dell'intuizione dei fenomeni, determinando questi secondo la quantità e la qualità, le analogie ci mostrano come obiettivamente e secondo la natura loro i fenomeni debbono essere, nel tempo e nello spazio, ordinati: resta a sapersi in quali rapporti il reale (fenomenico) si trovi col nostro pensiero quando affermiamo i *modi* della sua esistenza.

Questi rapporti sono indicati dalle categorie della possibilità, della realtà, della necessità e dai principii modali corrispondenti, da Kant detti *postulati del pensiero empirico*, che sono i tre seguenti:

1° Postulato della possibilità: Ciò che si accorda colle condizioni formali (colle intuizioni pure e colle categorie) è *possibile.*

2° Postulato della realtà: Ciò che si accorda colle condizioni materiali è *reale.*

3° Postulato della necessità: Ciò che è, per la nostra mente, determinato in modo, che la sua esistenza si connetta col reale secondo le condizioni formali dell'esperienza è *necessario.*

I postulati in ciò si distinguono da tutti gli altri principii, che essi non esprimono alcuna proprietà intrinseca degli oggetti, ma soltanto un rapporto di questi colle condizioni soggettive del nostro percepire; perciò la loro applicazione dipende intieramente da queste e non dalla natura dell'oggetto espressa dal suo concetto, a cui quell'applicazione stessa nulla aggiunge e nulla toglie.

Da ciò possiamo vedere, come Kant dovesse modificare profondamente il significato e il valore tradizionale di quelle tre idee importantissime per la mente umana, quali sono la possibilità, la realtà e la necessità.

Secondo Kant non basta, perchè una cosa sia possibile, che il suo concetto non contenga in sè alcuna contraddizione; poichè in tal caso esso non sarebbe, secondo l'espressione usata altrove da Kant, che un concetto *problematico*. Ora, dei concetti meramente problematici noi non possiamo in alcun modo scorgere la possibilità; anzi alcuni debbono addirittura riconoscersi come impossibili, quando siano riferiti alla nostra esperienza; così per es., non è contraddittorio ed è tuttavia impossibile che due rette chiudano uno spazio. Alla possibilità di un oggetto si richiede dunque che esso si accordi colle condizioni formali del nostro percepire, cioè si possa assoggettare alle condizioni pure dell'intuizione e all'unificazione delle categorie, fatta per mezzo degli schemi; si possa cioè in qualche modo *sperimentare*. Perciò sono possibili le stesse forme pure dell'intuizione e le categorie, gli schemi e le altre costruzioni pure del tempo e dello spazio, ma solo in quanto tutti questi concetti si possano attuare nei fenomeni, anzi siano le condizioni *a priori* di questi, siano le condizioni *a priori* dell'*esperienza possibile*. E così le categorie, sciolte dagli schemi, sono meramente problematiche.

Altre cose, non si possono riconoscere *a priori* come possibili, non potendosi argomentare la possibilità di una cosa dal suo semplice concetto. Perciò non si debbono dir possibili enti forze azioni, di cui l'esperienza non ci porga alcun esempio; nè affermare come reali in modo concreto e determinato delle cose, di cui non si abbia una percezione diretta *(Wahrnehmung)*, o non siano connesse secondo i principii puri dell'intelletto e insieme secondo le leggi empiriche con altre direttamente percepite; perchè in tal caso esse entrano nella serie dei fenomeni percepibili, quantunque per l'imperfezione dei nostri sensi o per altra causa qualsiasi non siano direttamente apprese.

La cognizione dell'esistenza *(Dasein)* delle cose giunge dunque fin là dove giunge la nostra percezione e l'aggiunta *(Anhang)* che a questa possiam fare fondandoci sulle leggi empiriche. Così, dice Kant, argomentiamo, senza percepirlo, l'esistenza d'un fluido magnetico dall'attrazione della calamita.

Come non si può trarre dal solo concetto di una cosa nè la sua realtà, nè la sua possibilità, così neppure la sua necessità; s'intende la *materiale*, e non quella puramente logica. Ora una cosa è materialmente necessaria per Kant, quando, connettendosi se-

condo le leggi generali dell'esperienza con un'altra già direttamente percepita, la sua esistenza è richiesta o determinata da questa. Ma poichè non possono, secondo Kant, essere determinati in questo modo che i fatti per la legge di causalità, la necessità concerne soltanto i fenomeni dei quali son date le cause, e non le cause stesse se non in quanto sono alla loro volta effetti, cioè son determinate da altre cause; nè quella necessità può riguardare le sostanze, le quali *non possono mai essere considerate come effetti empirici o come cosa che avviene o nasce* (p. 280, 2ª ed.).

Però, siccome Kant riguarda le cause e le sostanze quali fenomeni, parvenze; e ogni parvenza è già, come tale, un condizionato, deve cioè in ultimo avere una causa; così nel pensiero di Kant, la necessità deve dominare tutto il mondo fenomenico. Ed infatti egli da questa necessità universale fenomenica deriva quattro leggi unificatrici di tutto il reale empirico, ammesse pure dal Leibniz, ma che intese da Kant nel suo senso trascendentale o critico, vengono da lui stesso così formulate: 1ª Nulla avviene per caso; 2ª Nulla succede per cieca fatalità, ma ogni cosa si produce per una necessità determinata e intellettiva; 3ª Non si danno vuoti; 4ª Non si danno salti nella natura.

Ma, ammesso pure che le distinzioni del possibile, del reale e del necessario nulla aggiungano o tolgano alla natura dei concetti, concernendo solo i rapporti dei fenomeni colla nostra mente, noi potremmo chiederci se anche rispetto a noi sia più esteso il numero dei possibili che non quello dei reali e più esteso alla sua volta il reale che non il necessario? — Ora Kant risponde che tale questione riguarda la ragione e non l'intelletto, pel quale in ultimo i tre ordini non possono che costituirne, obiettivamente (cioè nel fenomeno stesso), che un solo; infatti le condizioni *a priori* dell'esperienza, le quali per sè hanno un'applicazione numericamente indeterminata, non sono possibili se non in quanto si attuano nel reale empirico: ma in questo si attuano *necessariamente*; e, quanto al reale stesso, esso è tutto soggetto alle analogie ed è quindi tutto necessario e determinato. Nè, perchè il reale da noi percepito è mutevole e temporaneo, ci è lecito argomentare, che esso possa non essere, cioè sia *contingente*, e quindi possa essere diversamente da quello che è. Se in un corpo in moto succede la quiete, ciò non vuol dire, osserva molto giustamente Kant, che il moto sia, in quel corpo, contingente; perchè *in quel momento* esso

era necessario, come è necessaria la quiete nel momento seguente; e in un altro successivo sarà forse necessario un altro moto, e così via, dimodochè i fatti, riguardati nella loro concatenazione, non sono mai contingenti (Kant, p. 289-291, 2ª ed.).

Da tutta questa dottrina degli schemi e dei principii puri dell'intelletto abbiamo questo risultato finale, che noi possiamo pure riguardare come un presupposto di tutta la dottrina gnoseologica di Kant, il risultato cioè, che le categorie non possono darci vere cognizioni se non sono rivolte al sensibile, ai fenomeni, e non sono di un uso obiettivo e reale se non per questi. Le categorie sono dunque, secondo la conclusione di Kant, d'un uso empirico e non intellettivo; cioè, sebbene esse derivino dall'intelletto nostro, anzi in esse risieda propriamente l'intelletto, non possono darci per sè sole alcun oggetto, non contenendo esse alcuna materia, nè in altro modo esistendovene nell'intelletto; noi non abbiamo intuizione intellettuale; per noi non vi sono, teoreticamente, *Intelligibili*, ma soltanto *Sensibili*.

5. — Confondendosi insieme, nel congiungimento delle rappresentazioni, l'uso empirico delle categorie coll'uso intellettivo (trascendente), nascono le *anfibolie* della ragione pura, sulle quali, secondo Kant, è fondata la dottrina del Leibniz. Noi scopriamo queste anfibolie colla *riflessione trascendentale*, avendo questa per ufficio d'indagare se le nostre rappresentazioni vengono paragonate fra loro come appartenenti all'intelletto puro, ovvero alla intuizione sensibile.

I concetti di riflessione ossia i concetti, coi quali noi possiamo legare fra loro le nostre rappresentazioni sono: *identità* e *diversità*, *concordanza* e *opposizione, interno* ed *esterno, determinabile* e *determinazione* (materia e forma). Leibniz avendo, secondo Kant, considerate le cose solamente nei loro concetti, venne alla sua dottrina della *identitas indiscernibilium,* secondo la quale sarebbero impossibili più oggetti identici fra loro (nel concetto); ed invero due cose identiche nel loro concetto ne fanno, come concetti, una sola; ma nel loro oggetto e considerate quindi come fenomeni sono diverse malgrado la loro identità di concetto (sono in diverso tempo o luogo).

E come le cose nei loro soli concetti non possono mai opporsi fra loro, non essendovi in questi che affermazione o negazione, così i

Leibniziani considerano il male non già come una cosa positiva ed opposta al bene, ma come una pura negazione di questo, come un non essere; ed ammettevano senz'altro che un reale possa in sè raccogliere, quasi fosse un semplice concetto, tutte le determinazioni non contradditorie (logicamente) (1).

Dalla medesima illusione furono, secondo Kant, tratti i Leibniziani alla loro dottrina intorno alla vita interna delle monadi: " Se io considero, dice Kant, le sostanze fenomenicamente, io non vi scorgo che relazioni, non essendo esse che un complesso di queste. Ma i Leibniziani, considerando gli esseri nei loro concetti, dovevano farvi astrazione da ogni rapporto e cercare un qualche cosa che non fosse relazione in alcun modo e costituisse la loro interna determinazione. Però, siccome noi non conosciamo altre interne determinazioni che il percepire, il rappresentarsi, così i Leibniziani pensarono tutte le monadi come esseri rappresentativi e non altro che tali; e poichè i concetti per sè non operano gli uni sugli altri, così il Leibniz finì col togliere alle cose ogni comunicazione attiva fra loro, attribuendo ad esse un'attività meramente interna e facendo dipendere l'accordo dei loro atti estrinseci e dei rapporti delle une colle altre da un'armonia prestabilita da Dio ". " Le monadi e le loro rappresentazioni costituiscono pel Leibniz la materia delle nostre rappresentazioni, e com'egli le considera solo intellettualmente, così le riguarda come date prima della loro forma, e quindi delle loro relazioni esteriori; perciò non mette a fondamento, come noi, delle loro rappresentazioni il tempo e lo spazio; ma fa derivare l'uno e l'altro dalle monadi stesse ".

Perciò, secondo Kant, Leibniz *intellettualizzò* i fenomeni, riguardando questi come cose in sè e determinandoli coll'intelletto e non col senso, il quale per Leibniz non fa che apprender confusamente gli oggetti distintamente percepiti dall'intelletto; mentre Locke colla sua Noogonia rese sensibili tutti i concetti puri dell'intendimento (2). Così l'uno e l'altro tolsero ogni valore obiettivo

(1) Sarà facile riconoscere qui la rinnovazione di un'idea che Kant aveva già spiegata molti anni innanzi, nel suo periodo anticritico, e appunto in quello scritto riguardante le *quantità negative*, stampato nel 1763 (V. retro, p. 61).

(2) Leibniz intellectuirte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe insgesammt sensificirt hatte.

alla cognizione; il primo sacrificando il senso all'intelletto, il secondo questo a quello (Kant, p. 323 e segg., 2ª ed.).

L'Hartenstein disapprova assolutamente questo giudizio di Kant, il quale per verità non era sovente molto esatto ed obiettivo nell'esame delle dottrine altrui, tutto immerso com'era nella propria. Ma qui Kant forse colse nel giusto segno, più di quel che crede l'Hartenstein, nel determinare la relazione generale della sua filosofia con quelle di Locke e di Leibniz.

Meno esatta parmi invece l'asserzione fatta in seguito dal Kant, secondo la quale i due sistemi indicati, benchè opposti fra loro, pur si accordano nel considerare i fenomeni come cose in sè. Invero lo stesso Kant riconosce altrove di non aver egli fatto altro nel suo sistema che applicare a tutti gli oggetti sensibili ciò che Locke aveva già dimostrato per le qualità seconde; ma inoltre, come s'è veduto, anche in Locke gli oggetti immediati del nostro pensiero non sono che idee, e il *substratum* che egli dà ai fenomeni e ai modi da noi percepiti fa ufficio, nel sistema di Locke, del noumeno kantiano.

Stabilito così, che solamente i fenomeni sono conoscibili, perchè riuniscono le due condizioni di essere intuiti e di potersi sottoporre ai concetti puri dell'intelletto, prima di venire alla Dialettica riassumiamo brevemente l'Analitica e vediamo in che modo sia possibile e come si faccia la scienza dei fenomeni.

§ 3. — *I risultati dell'Analitica e la critica di essi.*

1. — Nel capo quinto noi abbiamo veduto, come l'intento di Kant sia essenzialmente gnoseologico, quello cioè di determinare il valore della conoscenza umana; ma determinare questo valore non si può, senza conoscere e determinare insieme la natura, gli elementi, la derivazione della stessa conoscenza; perciò l'opera di Kant si potrebbe definire una teoria critica della conoscenza umana.

Ora molti, e fra questi anche l'illustre filosofo Bertini, negli articoli già citati, trovano giusto ed eseguibile il disegno di una teoria della conoscenza umana, ma ritengono impossibile la critica di questa conoscenza.

Infatti, dice il Bertini, per fare la critica della conoscenza, occorre un sillogismo di cui la maggiore esprima le condizioni a cui deve soddisfare una conoscenza in genere per essere verace e valida, la minore affermi o neghi che tali condizioni si trovino adempiute nella conoscenza umana; e quindi si concluda pro o contro la veracità di questa. Ora un tale processo presuppone: 1° che sia verace la facoltà apprensiva dei principii generali; 2° che sia verace il senso interno; 3° che sia verace la facoltà raziocinativa. Una critica del conoscere presupporrebbe dunque, secondo il Bertini, ciò che è in questione, e si avvolgerebbe per tre diversi rispetti in un circolo vizioso.

Il medesimo appunto vien fatto dall'Hegel nella sua *Storia della filosofia* (III, p. 504), ma in modo molto più esagerato e molto meno chiaro. Secondo lui, Kant pretende esaminare la facoltà del conoscere *prima di conoscere*. " Ora, aggiunge l'Hegel, come mai si " possa conoscere senza conoscere, prima della verità abbracciare " il vero, non si capisce. È la vecchia storia dello scolaro che non " voleva entrare nell'acqua prima di aver appreso a nuotare ". In queste parole c'è quel tono di superiorità, che male a proposito l'Hegel assume talora verso Kant, ma non c'è nè esattezza nè verità.

In niun luogo, per quanto io sappia, Kant dichiara una sfiducia assoluta nella ragione umana. Anzi il postulato supremo, non mai contraddetto, non mai posto in dubbio, della sua Critica è, che *la scienza è possibile*, che la scienza *deve* esser possibile; appunto come a postulato supremo della Ragion pratica Kant riconosce la possibilità della virtù, stabilendo così in tutta la sua filosofia un'unità di metodo e di procedimento, che molti ebbero il torto di non vedere o non apprezzare.

Ma Kant nella sua *Critica della Ragion pura* va più in là: non solo ammette la possibilità della scienza ed ha per unico intento di cercarne le condizioni; ma riconosce addirittura l'esistenza di due scienze, della matematica e della fisica, come un fatto innegabile. Il Bertini dice: voi potete fare la teoria della conoscenza, non la critica di essa; ma facendo la teoria si fa, e in taluni casi si fa necessariamente, anche la critica. Questo è il caso di Kant. Egli crede aver trovate le condizioni per le quali sole esistono e possono esistere come scienze la matematica e la fisica; se queste condizioni non si ritrovano in altre pretese cognizioni, in quelle

per esempio che costituiscono la metafisica dogmatica, questa non è scienza verace. — Combattete dunque le condizioni poste da Kant, riconoscetele insufficienti o troppo ristrette, ma non dite che Kant si avvolge in un circolo; o meglio, noi riconosciamo che vi è un circolo, ma un circolo naturale e inevitabile. — La nostra intelligenza è soggetta ad errare, ma pur capace di conseguire il vero; questi due fatti sono ugualmente innegabili, giacchè sarebbe assurdo il discutere tanto sull'uno quanto sull'altro. Ma come non vi è in noi alcuna facoltà superiore all'intelligenza, ed anzi una tale facoltà è per noi inconcepibile, l'intelligenza umana per riconoscere quando è nella verità e quando nell' errore non può che ricorrere ad un grado maggiore di coscienza e di riflessione propria. Così essa può anche riconoscere le cause dei propri errori e quindi i propri limiti, i quali saranno costanti ed insuperabili, se dipendenti dalla stessa natura umana; variabili e vincibili, se dipendenti da cause accidentali e passeggere.

Ad ogni modo, si dirà, voi non potete fare un tal lavoro se non colla ragione, e lo intraprendete ponendo in dubbio il suo valore. — Per nulla! risponderà Kant; io incomincio la mia critica col medesimo presupposto che fa lo spontaneo giudizio di tutti gli uomini, cioè, che la mia facoltà è limitata, che io sono capace di errore e di verità: io riconosco nello spirito delle cause permanenti e naturali di errore, dalle quali sorgono le illusioni della metafisica: ecco tutta la mia scoperta!

Siam dunque ben lontani dalle ridicole contraddizioni nelle quali l'Hegel vorrebbe cogliere Kant; lungi dal voler esaminare la facoltà di conoscere prima d'ogni conoscenza, egli presuppone l'esistenza e la validità indubitabile di due ordini del sapere, di quei due ordini che egli proverà i soli possibili.

Ma qui sorge un' altra obiezione pur mossa dal Bertini, dallo Spicker e da altri. Voi, si dice a Kant, negate che l'intelletto possa apprendere le cose in sè stesse: ora noi vi chiediamo se la vostra Critica ha un valore solo fenomenico, oppure se pretende di rappresentarci il nostro intelletto qual è in sè stesso. Se voi ammettete la prima cosa, voi cadete in uno scetticismo assoluto: tutto quanto voi asserite, non lo asserite in modo assoluto, ma in un modo che ha valore meramente fenomenico, apparente; neppur dell' intelletto possiam dire assolutamente che esso apprenda le cose solo relativamente a sè, ma si dovrà dire, che l'in-

telletto appare a sè stesso come apprendente le sole parvenze. Ora questo, osserva Bertini, sarebbe uno scetticismo assoluto pari a quello di Pirrone. Che se poi Kant volesse dare alla sua Critica un valore assoluto, andrebbe contro a tutti i suoi principii e risultati.

Ma, sebbene questa obiezione nasconda una considerazione importante sulla natura intima del Kantismo, che noi in seguito esporremo, come qui viene fatta, è una finissima sottigliezza e niente più!

Quando un filosofo dice: Io non posso apprendere e conoscere le cose se non in forme subiettive, intende benissimo, che egli non apprende neppur sè stesso in altro modo; se Kant crede che noi non possiamo avere rappresentazioni obiettive se non in forza di certe condizioni subiettive, certamente ritiene che anche la dottrina che egli sta svolgendo è subordinata alle medesime condizioni. Ma qui appunto non ricompare, dirà taluno, quel circolo, del quale voi avete preteso mandare sciolta la filosofia di Kant? In Kant dovrebbe avere un valore assoluto almen questo, che la nostra mente può apprendere soltanto ciò che è relativo ad essa, che si subordina alle sue condizioni, ecc. In quello stesso principio dunque, nel quale Kant stabilisce la relatività della cognizione umana, egli è costretto a riconoscere almeno l'assolutezza di questa sua affermazione, che niente si conosce di assoluto.

Ora ciò è giustissimo, ma per nulla contraddetto dal sistema kantiano nè da qualunque anche più risoluto scettico: una qualche affermazione assoluta la si fa sempre, anche da chi nega o dubita nel modo più universale; una sola cosa può sottrarci a tale condizione, il silenzio e l'astensione completa da ogni giudizio. Ma qual'è l'uomo che ciò possa fare?

Anche Kant intendeva dunque di dare un valore assoluto alla sua dottrina, che la scienza umana dovesse limitarsi al relativo. Ma una tale scienza esiste realmente? La risposta di Kant non può esser dubbia: non esiste ancora una metafisica, ma esistono certamente come vere scienze la matematica e la fisica; e si tratta di vedere per quali condizioni queste sono possibili e se esse si possono avverare anche nella metafisica.

Non è vero dunque che nella sua Critica Kant metta in dubbio ogni cosa, o pretenda di esaminare, senza presupposto alcuno, la

stessa facoltà conoscitiva, come a torto sostiene l'Hegel; Kant ha una teoria della conoscenza da cui deriva direttamente la sua Critica: se è possibile quella, come il Bertini riconosce, deve essere possibile anche questa nel modo che è fatta da Kant; e noi la dobbiamo riconoscere, nel suo intento essenziale, come giustificata.

2. — Ma quest'intento è stato raggiunto? — I fondamenti della Critica, i quali vennero già da noi per la massima parte esposti nel capo quinto, sono essi solidi? e sono accettabili i risultati, ai quali Kant giunge nell'Analitica? — Secondo la stessa espressione di Kant, l'Analitica è la sua *Logica della verità*, comprende cioè la parte positiva della sua dottrina, mentre la Dialettica è la *Logica dell'apparenza*. Prima dunque d'imbarcarci nello studio della critica che Kant farà di questa Logica illusoria, vediamo di raccogliere il frutto della Logica della verità.

Il risultato primo di tutta la Critica è quel principio che noi dovemmo più volte ripetere: La mente umana non può aver scienza che dei fenomeni, e questa scienza si compone essenzialmente di tre elementi, cioè:

1° Di un elemento sensibile e formale (spazio e tempo).

2° Di un elemento sensibile e materiale (molteplice sentito).

3° Di un elemento intellettuale e formale (categorie).

Il primo e il terzo elemento sono universali e necessari e quindi a tenore dei principii trascendentali di Kant, affatto subiettivi; del secondo elemento Kant non determina mai chiaramente se esso sia obiettivo o subiettivo. Però noi abbiamo veduto come in esso soltanto Kant avrebbe potuto trovare l'obiettività assoluta; ma egli mentre ripone questa in un oggetto di cui non possiamo neppur riconoscere la possibilità, considera poi tale oggetto anzichè quale *causa* delle sensazioni e quindi della materia del conoscere, come ciò a cui gli stessi fenomeni, come tali, cioè come parvenze, vengono necessariamente riferiti. Quest'oggetto trascendentale è, come vedemmo, il noumeno in senso negativo, del quale non è possibile alcuna scienza perchè di esso non abbiamo alcuna intuizione. I soli oggetti, che a noi è dato conoscere, sono le parvenze di questo stesso oggetto noumenico, quelli che Kant chiama gli oggetti empirici, e che risultano dall'unione del primo e del

secondo elemento, sono cioè dati dal senso interno o esterno nelle forme pure del tempo e dello spazio. La mente umana, applicando il terzo elemento, cioè le categorie, a questi oggetti empirici, forma la sua scienza.

La scienza umana è dunque, quanto all'oggetto suo, essenzialmente *empirica*, sperimentale; essenzialmente *aprioristica* quanto al suo fondamento subiettivo.

È dunque un errore grave, secondo me, quello di alcuni critici recenti, i quali, come il Paullsen, pretendono che Kant, entrato nella lotta tra il Razionalismo (Apriorismo) e l'Empirismo, si sia deciso in favore del primo. Kant invece concilia essenzialmente l'una coll'altra dottrina; e le concilia, non coll'accettare materialmente un po' dell'una e un po' dell'altra, ma sottoponendo entrambe ad un sistema più comprensivo. Ed infatti Kant, dopo aver distinte la forma e la materia dell'intuire e poi la forma e la materia del conoscere, si dichiara assolutamente apriorista quanto ai due elementi formali, assolutamente empirista quanto alla materia del conoscere. Ma, essendo la scienza riposta nelle cognizioni oggettive e materiali, mentre le formali non costituiscono scienza se non in quanto si attuano nel sensibile materiale, nelle parvenze, così *la scienza* è in ultimo essenzialmente sperimentale; essa non progredisce col semplice sviluppo delle forme conoscitive, ma colla incessante applicazione di queste al reale empirico, agli oggetti del senso. Perciò se noi consideriamo la dottrina di Kant nella sua tendenza fondamentale e nell'azione esercitata sull'indirizzo scientifico, anzichè un apriorista, egli deve essere riguardato come un propugnatore del sapere sperimentale.

Gli è bensì vero che Kant considera tutte le leggi della natura come fondate sui principii puri dell'intelletto, ma non dice mai che quelle si possano derivare da questi indipendentemente dall'esperienza; anzi non riguarda, nonchè come reali, ma neppure come possibili, oggetti i quali siano soltanto conformi alle categorie e non anche alle condizioni generali dell'intuizione; e le stesse forme del senso e dell'intelletto, la matematica e i principii puri dell'intendimento, tutto il grande e complicato sistema aprioristico di Kant, non ha, secondo lui stesso, nè valore nè senso se non inquanto si attua o può attuarsi nel reale empirico, insomma serve a questo.

Ma v'è un altro punto importantissimo nei rapporti di Kant col

sapere in generale. Mentre egli riguardava come vuoto tuttociò che viene dal solo soggetto e si stabilisce *a priori*, e quindi eccitava le menti, le quali aspiravano ad un sapere reale obbiettivo, a cercarne la materia nell'esperienza, dall'altra parte egli avvezzava la scienza a cercare nel soggetto, in noi stessi, la causa per la quale i fenomeni della natura ci si presentano in un modo piuttosto che nell'altro; e così per una via Kant additava all'uomo la natura, il reale empirico come materia del conoscere, per l'altra egli indicava l'uomo nella natura, mostrava all'uomo l'immagine o meglio l'impronta sua nella realtà.

Con questa nuova e geniale maniera di considerare il mondo, le cose e gli uomini nei loro reciproci rapporti, Kant non fondava tanto un nuovo sistema di filosofia, quanto un nuovo sapere; egli dava al pensiero umano un nuovo indirizzo, gli apriva un nuovo orizzonte.

In ciò sta il grande e l'eterno merito di Kant, non nell'avere edificato un sistema più o meno ingegnoso di filosofia. E per ciò la sua gloria vien sempre più rifiorendo, non solo presso filosofi, ma presso scienziati d'ogni genere, mentre diventa sempre più fioco il nome di altri filosofi ieri celebratissimi.

Però se Kant fu un risoluto empirista per ciò che riguarda la materia delle nostre cognizioni, non fu meno rigido nel suo formalismo aprioristico, il quale è forse stato il suo più grave errore psicologico e metafisico: da esso derivarono principalmente le oscurità e contraddizioni del suo sistema; da esso, come ora vedremo, venne l'impulso maggiore a quel dogmatismo idealistico che sorse in Germania dopo Kant e doveva contraddire ai più profondi intenti della sua Critica.

Abbiamo veduto nel capo quinto come Kant si proponesse essenzialmente di sciogliere una questione gnoseologica e non metafisica o psichica, ma come d'altra parte una certa dottrina e metafisica e psichica risultasse necessariamente dai presupposti o dalle conseguenze della sua dottrina gnoseologica.

Questa dottrina metafisica e psichica si può ridurre in questi brevissimi termini: Tuttociò, che vi è di universale e di necessario nella nostra cognizione deriva dallo spirito e l'oggetto suo esiste soltanto nello spirito, cioè ha un' esistenza meramente subiettiva. Dunque derivano dal subietto, ed esistono solo nel subietto nostro, spazio, tempo e categorie.

Il presupposto fondamentale, che condusse Kant a questa dottrina è il seguente: Noi non giungeremo mai ad avere delle cose in sè cognizioni *a priori* e quindi universali e necessarie, non potremo cioè acquistarne mai vera scienza; perchè se noi deriviamo queste cognizioni da noi stessi, a quale titolo varranno esse per quelle cose in sè? se le deriviamo da queste medesime, allora quelle cognizioni sarebbero empiriche e non *a priori*. — Nè Kant ammette una via di mezzo (quella di Leibniz, un certo sistema di *preformazioni*, come Kant lo chiama); perchè con essa noi possiamo avere una necessità meramente psicologica, non una necessità logica, obbiettiva. Per ammettere che i nostri principii valgano necessariamente per gli oggetti, bisogna riconoscere che questi oggetti non sono che nostre rappresentazioni; e allora non diventa solo possibile ma necessaria in noi l'esistenza di concetti *a priori*; giacchè tutte le parvenze debbono come tali esistere in me ed essere nel me raccolte ed unificate, cioè sottomettersi ad una condizione universale e soggettiva che preesiste a tutte le parvenze, sottomettersi insomma alla coscienza originaria e trascendentale e quindi alle categorie.

Da questo presupposto Kant derivava naturalmente, che tutti gli elementi *a priori* e quindi universali e necessari delle nostre cognizioni sono prodotti dallo spirito e valgono *solamente* per le parvenze.

Così Kant stabiliva un primo inconciliabile dualismo tra *Parvenza* e *Cosa in sè*, Fenomeno e Noumeno: noi conosciamo e facciamo scienza del primo applicandovi le categorie; del secondo non possiam saper nulla, non possiam neppur vederne la possibilità, e tanto meno quindi affermarlo come esistente.

A questo primo dualismo ne andavano compagni altri due.

Il soggetto nostro porge gli elementi universali e necessari del conoscere; ma questi elementi per sè non ci danno alcun oggetto; essi non ci rappresentano che i modi secondo i quali gli oggetti sono congiunti ed ordinati, ossia non ci danno che la forma; mentre la materia viene dalle sensazioni, è prodotta da un X, e ad ogni modo non deriva dalla medesima sorgente della forma. Abbiamo dunque un altro dualismo, un altro abisso tra forma e materia.

Non vi ha scienza se non si hanno oggetti, ai quali essa appunto possa riferirsi: la scienza è scienza di oggetti, ha cioè una materia. — Ma donde ci viene questa materia? La materia ci

viene dal *solo* senso; questo solo ci rappresenta, ci fa apprendere alcunchè; ma siccome ce lo fa apprendere ordinato, unificato in qualche maniera, così il senso contiene già in sè i due elementi distinti nel secondo dualismo, voglio dire forma e materia. Il senso apprende per mezzo dell'intuizione, e ci dà gli oggetti in questa; ora, siccome secondo Kant non si possono avere oggetti se non per mezzo dell'intuizione, ed il senso è quella sola delle nostre facoltà percettive che intuisce, così per Kant tutti i nostri oggetti sono oggetti sensibili e la materia del nostro conoscere può essere soltanto sensibile ed empirica. Ma non basta l'intuizione per conoscere; a ciò si richiede ancora che l'oggetto intuìto sia *pensato*. Ora il senso, che intuisce, non pensa; occorre dunque un'altra facoltà, l'intelletto: questo pensa e non intuisce. Ed eccoci al terzo dualismo di Kant, ad un altro abisso tra senso e intelletto.

Abbiamo dunque nella dottrina di Kant da noi spiegata fino a qui tre dualismi essenziali, uno metafisico tra fenomeno e noumeno, uno logico tra forma e materia, uno psicologico tra senso e intelletto.

Ora Kant, se con questi tre dualismi aveva trovata la soluzione voluta del problema gnoseologico che sovratutto gli stava a cuore, faceva sorgere però una serie di gravissime difficoltà, intorno alla cui soluzione indarno egli si travaglia e che, sentite e riconosciute dai successori, spinsero questi ad unificare in qualche modo quegli elementi che egli a forza aveva voluto tenere disgiunti.

Il primo dualismo trae la sua origine da un pregiudizio fondamentale di Kant; a lui non pareva possibile, che qualche cosa potesse essere universale e necessaria senza derivare dal soggetto. Noi abbiam già combattuta questa massima rispetto allo spazio e al tempo; dobbiam ripetere il medesimo rispetto alle categorie. Kant non vuole derivare la necessità logica da una necessità psicologica, perchè, dice egli contro a Leibniz, questa non potrebbe avere valore obiettivo. Ma non è Kant forzato a derivare dal soggetto stesso anche la sua necessità obiettiva? I miei elementi *a priori*, dice Kant, sono universali e necessari, perchè son prodotti da me, dalla mia coscienza originaria, e possono, anzi debbono applicarsi ai fenomeni, perchè questi in ultimo si raccolgono e si unificano in quella stessa coscienza originaria.

Sta bene! — Ma ciò non mi basta ancora a dare un valore obiettivo e necessario all'*a priori*, se, nell'applicare questo al molteplice

della sensazione o della intuizione, io non sento di non potermi rappresentare gli oggetti altrimenti che in quelle forme. Così la necessità psichica è per noi l'ultima prova di qualunque necessità obiettiva; è questa necessità psichica *sentita* immediatamente, da cui risulta l'evidenza immediata; ed è la medesima necessità psichica, che accompagnandoci ad ogni passo dei nostri discorsi e ragionamenti, ci rende accorti e consci della necessità che lega l'un giudizio coll'altro, un anello coll'altro anello nella catena logica dei nostri pensieri.

Per tale considerazione si vede, come la dottrina di Kant non può escludere in modo assoluto, com'egli fa, la possibilità di un accordo tra le leggi secondo le quali il nostro pensiero ci rappresenta il reale e il modo col quale il reale esiste in sè assolutamente. — La necessità subiettiva, la quale è in ultimo il criterio della obiettiva, sarebbe sempre un sufficiente fondamento per risguardare certe nostre cognizioni come in sè universali e necessarie e valevoli quindi per il reale in sè.

3. — Ma in questo modo voi togliete, potrebbe obiettarmi un Kantiano fedele col quale io farò qui un breve dialogo, la differenza tra Fenomeno e Noumeno; voi non ignorate l'osservazione giustissima, la quale in un senso perfettamente kantiano venne fatta da Jouffroy, che cioè qualunque intelligenza analoga all'umana non può in alcun modo assicurarsi che essa si rappresenti le cose *come sono in sè*; noi non possiamo rappresentarci le cose se non come ed in quanto ci appaiono: noi non siamo in relazione se non colle nostre rappresentazioni o, come diceva Locke, colle nostre idee, ed è una supposizione affatto gratuita che a queste idee siano poi *conformi* le cose che noi con quelle crediamo di rappresentarci. Giacchè come possano idee esser conformi a cose, o a che si abbia a ridurre tale conformità, noi non giungiamo in alcun modo a comprendere.

Autore. Il vostro ragionamento prova contro voi e contro Kant nel modo più stringente. Ciò che voi dite prova cioè che il dualismo tra fenomeno e noumeno, nel senso inteso da Kant, non si può sostenere. Ammettiamo con tutti i filosofi antichi e moderni che il mondo sensibile non può essere il mondo in sè, ma perchè? — perchè abbiamo una facoltà superiore, l'intelligenza, la quale, pigliando in esame i dati immediati del senso, li riconosce

pieni di lacune e contraddizioni; e perciò viene a stabilire, come una legge generale, che i nostri sensi ci rappresentano le cose, non come sono in sè, ma secondo certe conformazioni proprie, e che quindi il sensibile è una risultante di un'azione che si esercita sui nostri sensi, della natura di questi e del soggetto percipiente in generale.

Kantiano. Va benissimo; e noi con Kant affermiamo dell'intelligenza quello, che voi restringete senza ragione al solo senso; anche l'intelligenza nostra ha una natura sua propria e apprende le cose secondo questa sua natura, espressa in regole ed in leggi universali e necessarie.

Autore. Il caso è ben diverso. Il senso può essere esaminato, giudicato, corretto, da una facoltà superiore; ma la medesima cosa non può avvenire dell'intelligenza. L'intelligenza non può esser corretta e giudicata che dall'intelligenza: l'uomo, ascendendo da un grado di coscienza e di intelligenza ad un altro superiore, giudica e corregge quello con questo; ora il vero reale per lui non può esser che quello da lui appreso e riconosciuto in questo grado superiore; l'esperienza degli errori passati, suoi o dell'umanità in genere, lo farà temere forse che anche le sue più profonde convinzioni siano illusorie, e che le cose stiano diversamente da quello che egli pensa e crede; riconoscerà, che vi son molte cose, che egli ignora, e che forse egli e tutti gli uomini ignoreranno per sempre; ma ciò di cui egli si tien certo verrà da lui riguardato come esistente realmente in modo assoluto, od almeno come esistente ed esistente così e così per tutti gli esseri che hanno sensi e intelligenza sostanzialmente identici ai nostri.

Nulla osterebbe dunque che per impulso degli stessi dati sensibili e ad essi corrispondenti, si vengano svolgendo in noi dei principii universali e necessari, ossia in conclusione certi modi determinati di agire o di pensare ai quali noi poi, per necessità psicologica, conformiamo gli stessi dati, traendone tutti i concetti sia del sapere volgare sia del sapere scientifico. Accettando tale opinione quei recisi dualismi posti da Kant scomparirebbero affatto. Non vi sarebbe alcun bisogno di derivare interamente dal soggetto i principii direttivi del percepire e del pensare umano, cioè tanto le forme del senso quanto le forme intellettuali, perchè le une e le altre si svolgerebbero nel nostro spirito insieme alle stesse percezioni empiriche; e così sarebbero se non unificati

certo avvicinati fra loro e accomunati, fin dall'origine loro, senso e intelletto, forma e materia; giacchè il soggetto non ha minor parte nelle semplici percezioni sensibili di quel che abbia nei principii universali, non ha minor parte nell'acquisto della materia di quel che abbia nello svolgimento e nell'applicazione della forma. E così, almeno dal punto di vista gnoseologico, verrebbe anche a cessare la necessità di riguardare puramente come fenomeni o nostre rappresentazioni i dati sensibili.

Kantiano. Ma con questa dottrina voi finite per ammettere che il mondo fenomenico è lo stesso mondo noumenico, il mondo reale assoluto; e questo da Kant non vi sarebbe certamente concesso mai. Però, mentre egli non vuol cadere nella confusione da voi accennata, non è poi vero che stabilisca tra Fenomeno e Noumeno quel dualismo assoluto che dite; poichè se egli crede per verità che del Noumeno nulla sappiamo di determinato, non può che derivare da esso la materia del conoscere e ad esso certamente egli riferisce le nostre rappresentazioni le quali, come fenomeni, parvenze, sono appunto parvenze del Noumeno; ed acquistano valore oggettivo inquanto a questo vengono riferite.

Autore. Quanto voi dite è molte semplice e chiaro; ma la cosa non è così chiara e semplice nella dottrina di Kant; anzi è questo il punto in cui la dottrina di Kant è travagliata dalle maggiori difficoltà ed oscurezze. — Non conviene dimenticare che Kant è nella sua dottrina gnoseologica ancor tutto dominato dalla dottrina lockiana delle idee rappresentative, secondo la quale la mente umana non è in diretta relazione cogli oggetti ma colle idee di essi, secondo il linguaggio di Locke; colle rappresentazioni, coi fenomeni, secondo il linguaggio di Kant; giacchè voi sapete come Kant non di rado confonda rappresentazioni con fenomeni, dicendo egli sovente che gli oggetti del nostro conoscere, ossia i fenomeni, non sono che *nostre rappresentazioni.*

Ma, lasciando pure questo scambio dello stato soggettivo del nostro spirito con ciò a cui lo stato stesso si riferisce, è certo esser principio solenne di Kant che il solo reale conoscibile da noi è il sensibile. Ora, se ciò è, come potremo noi dire che questo reale sia soltanto parvente? Per dir questo è necessario che noi coll'intelletto nostro andiamo al di là di questo parvente, che noi abbiamo un concetto del reale assoluto e con questo reale assoluto mettiamo in relazione e in relazione necessaria il nostro reale

fenomenico, il reale appreso coi sensi. Ma allora non istà più il principio di Kant, che di questo reale noumenico noi non possiamo neppure scorgere la possibilità; esso è tanto possibile che noi dobbiamo riconoscerlo come esistente necessariamente; perchè senza di esso non possiamo concepire la sensazione, dalla quale ci viene la materia del conoscere, non possiamo concepire la parvenza, la quale deve essere parvenza di qualche cosa, in sè esistente realmente ed assolutamente. — Ma ciò ammesso, l'incantesimo idealistico è dissipato, l'uomo non è più rinchiuso nel fenomeno; o meglio il fenomeno è una parte necessaria del noumeno; l'unità è ristabilita; noi possiamo al noumeno applicare le categorie e i principii dell'intelletto, come le applichiamo al fenomeno. Anzi, quando la nostra intelligenza fosse giunta al suo massimo grado di svolgimento, il fenomeno o sarebbe il noumeno stesso o sarebbe il noumeno quale a noi deve apparire secondo le leggi stesse universali della realtà assolutà, della quale noi medesimi facciam parte.

Kantiano. Ma questa seconda è appunto la dottrina di Kant.

Autore. Ne dubito. Kant sostiene ad ogni passo, che i fenomeni non sono che nostre *rappresentazioni*, e che appunto a tale patto noi possiamo applicar ad essi le categorie: ciò che non è nostra rappresentazione non si può da noi determinare e quindi neppur conoscere; mentre, se voi dite che il fenomeno è la veste sotto la quale si mostra o si rivela a noi il Noumeno, implicitamente ammettete che di questo si fa scienza; che in conclusione la scienza è scienza di ciò che è in sè, non di ciò che semplicemente ci appare: il che viene a contraddire tutta la dottrina kantiana.

Kantiano. Kant certamente non poteva ammettere che si potesse aver scienza del Noumeno; ma perchè la scienza sia veramente tale deve aver valore obiettivo; ora, come sapete, per Kant aver valore obiettivo significa esser conforme a principii universali e necessari e riferirsi all'oggetto trascendentale, cioè al reale in sè.

Autore. Dunque per Kant il Noumeno aveva un valore positivo; dunque Kant doveva ammettere che questo non è solo oggetto del sapere, ma suo fondamento.

Kantiano. Voi correte troppo. L'esperienza ha un limite, e questo non si può concepire senza qualche cosa non sperimentabile, cioè non sensibile, non fenomenico, che noi pensiamo ad un tempo come

causa della materia, fondamento del conoscere. Ma in ogni modo quel fondamento non è conoscibile, perchè non è determinabile, come voi stesso avete riconosciuto; e non è determinabile, perchè non derivando in alcun modo dal nostro soggetto, questo non potrebbe abbracciarlo secondo i proprii principii, cioè secondo principii universali e necessari, condizione indispensabile per un vero sapere. Per poter aver scienza del Noumeno si dovrebbe ammettere che anch'esso deriva dal soggetto, cioè che deriva da questo tanto la forma quanto la materia del conoscere.

Autore. Benissimo: voi dite e ripetete appunto quel che disse e pensò il Fichte, alla cui dottrina il Kantismo doveva necessariamente venire, mantenendo fermi tutti i suoi presupposti.

Kantiano. Ma voi, e non io, siete quello che necessariamente vi spingete alla dottrina di Fichte, a meno che vogliate togliere ogni possibilità della scienza, rendendo impossibile nella mente umana l'esistenza e l'applicabilità di principii universali e necessari. Ma restando nei termini del maestro mio, io riconosco la scienza come possibile, senza cadere nell'idealismo di Fichte, che, come voi sapete, venne da Kant solennemente condannato negli ultimi anni della sua vita.

Autore. Voi sapete meglio di me e più che da ogni altro dal vostro maestro, che il filosofo non deve arrestarsi mai, neanche dove gli piacerebbe; ma deve svolgere i principii suoi fino alle ultime conseguenze senza sgomentarsene, sottoponendoli ad una critica severa, senza riserve.

Ora io credo che, se sottoponiamo a tale critica i principii kantiani, vedremmo derivarne *naturalmente* la dottrina fichtiana.

Voi state fermo anzitutto con Kant nel riconoscere, che non vi sono cognizioni *a priori* se non date dal soggetto?

Kantiano. Sì, certamente!

Autore. Ammettete ancora, che quei principii *a priori* non potrebbero valere per oggetti in sè. Ora, se in noi v'è scienza, vi sono certamente principii *a priori* e principii valevoli per gli oggetti, e questi oggetti non possono essere che oggetti parventi, oggetti che esistono per ultimo solo in noi, sono cioè soltanto nostre rappresentazioni.

Kantiano. Benissimo: voi interpretate Kant egregiamente; ma appunto questi oggetti contengono un elemento, il materiale, che non è dato dal soggetto stesso.

Autore. Ma dice forse Kant esplicitamente, che le sensazioni siano prodotte in noi dal reale assoluto?

Kantiano. Lo dice implicitamente, perchè insistendo nel dire, che la forma deriva dal soggetto ed esiste soltanto in questo, presuppone naturalmente che la materia non venga dal soggetto.

Autore. È vero! ma tra un'asserzione implicita, contraddetta da altre espressioni esplicite e dai principii stessi del sistema, e la sua opposta, quale sceglierete voi?

Kantiano. Evidentemente questa seconda!

Autore. Ora vediamo se non sia mille volte contraddetta l'asserzione che la materia venga dall'oggetto in sè.

Dell'oggetto in sè noi non possiamo far scienza, non possiamo conoscere l'esistenza, non possiamo neppure vedere la possibilità. Ora vi par egli tuttociò un buon fondamento per asserire che questo *In sè* così misterioso sia la causa delle sensazioni?

Andiamo avanti: noi non possiamo applicare le categorie e i principii puri dell'intelletto che ai fenomeni; dunque non possiam neppur dire, che codesto noumeno esista, che sia causa, che produca il fenomeno.

Ma vediamo ancora se abbia fondamento positivo nella dottrina di Kant la proposizione opposta a quella, che voi vorreste stabilire, la proposizione cioè che anche la materia viene dal soggetto.

Kant dice che non valgono obiettivamente i principii *a priori* delle nostre cognizioni, se gli oggetti non sono in noi, non sono produzioni nostre; ed infatti egli asserisce più volte, che gli oggetti da noi conosciuti *non sono che nostre rappresentazioni*; dunque sono cose esistenti soltanto in noi, tanto rispetto alla materia quanto rispetto alla forma. Ed invero che può essere codesta materia senza la forma? o meglio! come potrebbe la materia delle sensazioni prendere le forme subiettive, se non avesse la medesima origine di esse? Se i principii formali, secondo Kant, non han valore obiettivo per oggetti che non vengono da noi stessi, non possono valere neppure per oggetti che contengono un elemento estrasoggettivo, o almeno non possono valere per questo elemento, il quale, essendo così totalmente fuori della cognizione, sarebbe per noi perfettamente $= x$, come il Noumeno, come l'Oggetto trascendentale; quindi tutto il reale, tutto l'oggettivo, per noi, si ridurrebbe appunto alle parvenze, che sono nostre rappresentazioni.

Kantiano. Ma voi avete ora appunto pronunciata una parola, che vi condanna; mentre vi studiate tanto di spingere il kantismo alla dottrina di Fichte, ecco che voi mettete questa, e giustamente, in disparte; imperocchè ammettendo voi che, per Kant, le parvenze sono rappresentazioni, dovete pur ammettere che queste rappresentino qualche cosa, e che codesto rappresentato non possa essere in ultimo che l'oggetto in sè, l'oggetto assoluto.

Autore. Mi accorgo bene, che voi volete ora tentare una seconda via per raggiungere con Kant il reale; ma anche questa è sbarrata, e non mi sarà difficile provarvelo.

Kant dice benissimo, che lo stesso concetto di parvenza ci fa presupporre un oggetto assolutamente esistente; ma con ciò egli non ne dà alcuna prova, perchè questa si ridurrebbe ad un mero circolo vizioso. Gli è naturale infatti, che riconoscendosi gli oggetti del nostro percepire come parvenze, si riconoscano già senz'altro come parvenze di alcuna cosa che non è parvenza, ma che esiste in sè assolutamente.

Kantiano. Però voi sapete benissimo, come Kant non pretendesse provare l'esistenza del reale, ma lo ammettesse come cosa immediatamente certa.

Autore. Temo che anche voi, come parecchi altri, confondiate la certezza immediata che, secondo la dottrina esplicita di Kant, noi abbiamo dell'esistenza degli oggetti sensibili esterni, i quali sono pure per lui mere parvenze, colla certezza immediata dell'esistenza degli oggetti assoluti delle parvenze. Quest'ultima immediata certezza non viene, scientificamente, ammessa da Kant, il quale, dopo aver detto che le parvenze presuppongono gli oggetti in sè, dice poi che di questi noi *non possiamo neppure scorgere la possibilità*; che questi oggetti non sono che un concetto del tutto indeterminato, il concetto di un limite della nostra conoscenza. Gli oggetti in sè non sono dunque che l'Inconoscibile, e un inconoscibile la cui esistenza è affatto problematica.

Kantiano. Eppure Kant distingue chiaramente il valore meramente subiettivo dal valore obiettivo delle nostre rappresentazioni e dei nostri giudizi; voi stesso avete esposto la teoria chiarissima dei *Prolegomeni*, secondo la quale i giudizi sperimentali valgono universalmente, appunto perchè hanno un valore obiettivo; mentre i giudizi percettivi non rappresentando che lo stato particolare di un soggetto, valgono solo per questo, non contengono in sè nes-

suna necessità e nessuna universalità. Tutte le categorie e i principii puri dell'intelletto contengono tale necessità e universalità, appunto perchè congiungono le rappresentazioni secondo il loro valore obiettivo.

Autore. Voi siete un discepolo fedele e diligente, poichè non lasciate intentata via alcuna per salvare il maestro. Questa è la terza e sarà forse l'ultima; ma essa non vi condurrà a migliore risultato; poichè, se quanto voi asserite prova la necessità in cui Kant si trovava di ammettere l'obiettività assoluta, non prova già che egli sia riuscito a conciliarla col sistema suo. Chè anzi è questo il punto, nel quale Kant più si doveva avvicinare all'idealismo assoluto, e nel quale egli si avvolge in tante incertezze ed oscurità, come io ho cercato di mostrare.

Vedemmo com'egli riguardasse il valore obiettivo di certe relazioni ora quale causa, ora quale effetto della necessità, che in sè medesime esse contengono. E l'oscillazione di Kant era ben naturale, giacchè e l'una e l'altra proposizione lo fanno urtare contro uno scoglio insuperabile. E per vero supponiamo che egli faccia dipendere risolutamente la necessità dei rapporti stabiliti nelle cognizioni sperimentali dal valore obiettivo di questi rapporti; si riconosce allora chiaramente l'esistenza del reale assoluto, ma nel tempo stesso non solo si applicano a questo reale assoluto le categorie, ma da esso si debbono derivare. Giacchè le categorie non sarebbero necessarie se non in quanto rifletterebbero la realtà assoluta, determinerebbero, conformemente ad essa, i rapporti delle parvenze nel nostro pensiero.

Ma con ciò è sconvolta dalle fondamenta la dottrina gnoseologica di Kant, secondo la quale i principii *a priori* non possono essere universali e necessari, se non derivano dallo spirito. Così Kant era condotto dalle esigenze della sua soluzione gnoseologica a derivare l'obiettività nelle nostre cognizioni, la validità universale e necessaria, dal soggetto. — Ma se dal soggetto trae origine la necessità dei rapporti di sostanza, di causa, di comunicazione reciproca degli esseri; e quindi dal soggetto derivano le analogie dell'esperienza, sulle quali in ultimo è fondato tutto il sapere sperimentale, il solo che abbia valore obiettivo, perchè non faremo derivare dal soggetto anche la materia del conoscere? In tal modo si raggiungerebbe l'obiettività assoluta, perchè il nostro Io esisterebbe assolutamente, ed avrebbero esistenza in esso tutte le cose;

e si scioglierebbe la questione gnoseologica restando fedeli al presupposto di Kant, che nulla si possa stabilire *a priori*, cioè in modo necessario ed universale, se non proviene dal soggetto, e che questo *a priori* non può avere valore se non per oggetti derivanti dal soggetto. Anzi in questo modo restavano appianate le difficoltà gravissime che nascevano dagli altri dualismi, intercedenti tra materia e forma, tra senso e intelletto.

Tutto quanto riguarda la materia del conoscere vien lasciato da Kant nella massima vaghezza ed oscurità; ma voi dovete accordarmi, che difficilmente egli avrebbe potuto schiarire un tal punto.

Kant, stando fermo ne' suoi presupposti gnoseologici, non poteva attribuire alla materia una natura particolare e determinata; altrimenti come avrebbero potuto a tale materia applicarsi principii formali puri derivanti dal nostro spirito, e avere per essa o almeno per oggetti nei quali essa entra come elemento essenzialissimo, un valore universale e necessario?

Kantiano. Ma Kant vide benissimo la difficoltà di applicare direttamente al sensibile i principii formali dell'intelletto, coi quali soli si hanno propriamente oggetti; perchè solamente per mezzo di quei principii intellettuali gli elementi, che costituiscono gli oggetti, ricevono un ordine determinato. Ma la difficoltà si scioglie appunto colla teoria degli schemi, da voi ampiamente spiegata.

Autore. La teoria degli schemi crea forse nel sistema difficoltà maggiori di quelle che essa vuol sciogliere, come or ora vedremo, e nella questione che ci occupa essa non porta a Kant nessun aiuto. Infatti noi non troviamo soltanto eterogenei fra loro il sensibile e l'intellettuale, ma ancora il sensibile formale e il sensibile materiale, lo spazio e il tempo da una parte e le sensazioni dall'altra. Come ammettere, che di questi due elementi si formi una unità di oggetto così completa nella parvenza? come ammettere che la materia s'adatti così bene allo spazio e al tempo, senza riconoscere insieme (semprecchè si voglia rimanere fedeli ai presupposti del kantismo) l'una e l'altra di queste due cose, cioè o che la materia viene insieme alla forma prodotta dal soggetto, oppure che la materia è affatto indifferente ad ogni forma? Ma nel primo caso noi siamo di sbalzo nella dottrina di Fichte, e nel secondo caso ci si va molto prestamente. Ed infatti che cosa può essere mai codesta materia, in sè del tutto indeterminata, senz'ordine, senz'unità? Non si spiegano già intieramente le par-

venze senza di essa? Le parvenze non hanno forse dalla forma sensibile e poi dall'intellettuale tutti i loro caratteri di tempo e di spazio, unità e ordine nei loro elementi molteplici, la loro stessa oggettività, anzi la loro natura, almeno la determinazione oggettiva della loro natura? — In questo modo la materia diveniva un elemento ozioso, ed era facile metterlo in disparte col derivare tutto dalla forma, cioè in ultimo da quella coscienza originaria, che è fondamento delle categorie e quindi di tutto il conoscere ed apprendere umano.

Kantiano. Ma come potete ammettere che la materia sia superflua in Kant, quando appunto per la sua dottrina intorno a quella voi lo riguardate come uno dei più grandi promotori del sapere sperimentale?

Autore. Non mi disdico in ciò: noi non cerchiamo qui quel che Kant ha voluto fare, ma quel che logicamente poteva fare.

Kantiano. Pur sembra a me, che la dottrina del mio maestro sia sostenibile, senza cascare nel fichtianismo. Voi dite che le forme del senso non si possono applicare alle sensazioni, se queste provengono dal di fuori; ma le sensazioni son pur sempre cosa nostra, esistono in noi come le forme del senso, e l'applicazione di queste a quelle non incontra ostacolo; mentre d'altra parte nulla si oppone che noi riguardiamo quelle sensazioni come prodotte da un oggetto indipendente da noi.

Autore. Non vi posso ammetter questo, e parmi, con vostra licenza!, che qui voi dimentichiate le considerazioni già fatte intorno al primo dualismo, dalle quali appare che nessuna applicazione può farsi delle categorie fuori del fenomeno. Dunque il fenomeno sarà il solo reale, il solo oggettivo; ecco la legittima conclusione. E a questa si viene pure, considerando il terzo dualismo, quello cioè tra l'intelletto e il senso: altro dualismo kantiano che nella dottrina idealistica trova risolute le sue gravissime difficoltà.

Come s'è già mostrato, Kant togliendo all'intelletto ogni intuizione, ossia la facoltà di dare oggetti al conoscere, aveva reso l'intelletto una facoltà meramente formale, mentre il senso era formale e materiale insieme.

Ma come possono queste due facoltà congiungersi insieme, come possono le forme dell'intelletto attuarsi nel molteplice parvente?

Qui cade la teoria degli schemi e quella dell'immaginazione produttiva o figurativa, quelli e questa servendo appunto da mediatori

tra i fenomeni e le categorie, tra il senso e l'intelletto. Io ho cercato a suo luogo di difendere Kant da un'accusa di contraddizione mossagli da parecchi critici sovra un punto riguardante i rapporti tra lo schema e la categoria. — Ma pare a voi che ogni difficoltà sia vinta?

Kantiano. A me pareva appunto, che voi aveste intieramente sciolta la questione in favore di Kant: la forma sensibile e la intellettuale derivano ugualmente dal soggetto, dunque questa può direttamente applicarsi a quella, produrre colla immaginazione produttiva gli schemi; e come la forma sensibile è poi necessariamente attuata nelle parvenze, così per mezzo della stessa forma vengono pure applicati a queste gli schemi e quindi anche le categorie.

Autore. Ciò sta bene. — Ma come fa ad esistere un molteplice nel seno delle forme pure sensibili del tempo e dello spazio senza la materia pôrta dalle sensazioni? — È questo un punto che Kant ammette così senza provarlo, senza schiarirlo mai. — Ora voi vedete, quanto facilmente l'idealismo che successe a Kant potesse prevalersi di codesta teoria dell'immaginazione produttiva. Se senza la materia delle sensazioni lo spirito può produrre un molteplice temporale e spaziale, perchè non potrà produrre anche tutto il molteplice sentito? Non è già materia codesta molteplicità, che l'immaginazione produttiva trae fuori dal seno del tempo e dello spazio?

Kantiano. Ma voi sapete come secondo Kant questo moltèplice prodotto dall'immaginazione sia sempre un molteplice puramente formale, che per sè non dà alcun valore obiettivo alle nostre cognizioni e deve attuarsi appunto nella materia data dal senso.

Autore. Noi abbiam già veduto però, che cosa possa essere oramai questa materia, priva d'ogni natura e affatto indeterminata.

Ma qui nella dottrina di Kant noi dobbiamo andar più avanti: non solo vediamo annientata la materia dinanzi alla forma, ma annientato il senso dinanzi all'intelletto. — Voi dite, che secondo Kant non vi ha oggettività senza la materia, senza il senso: ciò è vero; ma Kant dice pure che senza l'intelletto le nostre rappresentazioni non sono determinate (v. retro p. 189, 193 e seg.), che soltanto dall'intelletto, ossia dall'ordine necessario il quale vien loro dato dai rapporti intellettivi, esse ricevono un valore obiettivo. In

questo modo l'intelletto e quindi la coscienza originaria trascendentale, fondamento delle categorie e di tutti i principii intellettivi, diventa fondamento degli stessi principii formali del senso e per ultimo anche della materia e quindi di tutto il conoscere e l'apprendere umano.

Kantiano. Così a vostro parere la coscienza originaria di Kant precorrerebbe l'Io del Fichte?

Autore. Così io credo veramente.

Kantiano. Ma come è ciò possibile, quando per Kant l'Io, lungi dall'essere qualche cosa in sè, non è neppure un fenomeno? — L'*Io* per Kant o meglio l'*Io penso*, come del resto voi avete spiegato, non è che la forma intellettiva fondamentale ed universale di tutte le categorie.

Autore. Appunto in ciò sta il principio e l'impulso della dottrina fichtiana; e voi lo potete facilmente vedere da quanto abbiamo discusso fra noi sino a qui. Voi vedete tutte le fila raccogliersi per rendere questa coscienza primitiva trascendentale il fondamento della realtà come del pensiero, del sensibile come dell'intellettuale. Infatti l'*Io penso*, ossia la coscienza trascendentale, è il correlato dell'oggetto, anzi dà oggettività alle nostre rappresentazioni, imperocchè queste ricevono appunto un valore obiettivo in quanto noi le raccogliamo in quella nostra coscienza trascendentale per mezzo delle categorie; ma le categorie sono una produzione di quella coscienza (*selbstgedachte Principien a priori,* le dice Kant); gli oggetti come tali, e tuttociò che obiettivamente li unisce, son dunque una produzione di quell'Appercezione trascendentale.

Kantiano. Ma come potrete ridurre ad essa le forme del senso?

Autore. Le forme del senso non ci dànno oggetti determinati, dunque dite pure che non ci dànno oggetti senza le categorie, cioè quindi senza l'Appercezione trascendentale. Ma v'ha di più: l'esercizio del senso è addirittura impossibile senza l'intelletto, cioè senza l'Appercezione trascendentale. Infatti le forme pure del senso non si possono applicare senza la sintesi figurativa: noi non possiamo rappresentarci un oggetto nello spazio e nel tempo, se non adattandolo ad un molteplice puro tratto dallo stesso tempo o dallo stesso spazio, e ordinato secondo una regola. Ma noi abbiam veduto, come queste regole, secondo le quali si fanno le sintesi del molteplice, sia questo puro o empirico, sono le categorie. Ora l'intelletto, essendo la facoltà di queste, è in ultimo il fondamento di

ogni rappresentazione determinata, e quindi in realtà d'ogni rappresentazione, cioè d'ogni parvente.

Kantiano. Però, in ogni caso, soltanto della parte formale; e d'altra parte non posso comprendere come una semplice forma, qual'è l'appercezione trascendentale di Kant, possa prendere tutti gli uffici, che voi dite, e divenire addirittura l'*Io* di Fichte, il *Deus ex machina* di tutto il reale.

Autore. Gli estremi si toccano, caro amico, sovente anche in filosofia, e qui ne avete una bella prova. — Colla dottrina di Kant tutto si annichilava; poichè, se l'Appercezione trascendentale, l'Io insomma che è il fondamento dell'obiettività del pensiero e di tutto il conoscere umano non è che una mera forma, è cioè meno di un fenomeno, qual valore avrà mai la scienza, la filosofia e il pensiero? Ora, appunto là dove stava per sorgere la distruzione di tutto, Fichte trovò l'*ubi consistam* per riedificare tutto, per trovare e raggiungere la realtà assoluta.

Kantiano. Dunque secondo voi non v'è uscita: chi accoglie la dottrina di Kant deve senz'altro farsi seguace di Fichte.

Autore. Così parmi, se voi accettate tutti quei principii trascendentali da me enumerati nel capo quinto, ossia insomma i presupposti gnoseologici di Kant.

Kantiano. Benchè il vostro discorso mi convinca della difficoltà di metter qui Kant d'accordo con sè stesso, tuttavia non so persuadermi, che egli non abbia nel suo pensiero trovata qualche soluzione dell'enigma, la quale da lui non ci venne poi forse bene spiegata.

Autore. Per renderci ragione della dottrina di Kant non abbiamo che a ricorrere alle sue origini storiche.

In Cartesio, e in Locke ancor più chiaramente, si venne formando una teoria gnoseologica, secondo la quale l'uomo non apprende direttamente gli oggetti reali, ma soltanto le loro idee; in tal modo si separò il pensiero dalla realtà, e nel medesimo tempo si crearono degli enti intermedi, che sostituivano, rappresentavano dinanzi a noi la realtà assoluta. Secondo il Locke questa sostituzione aveva pur sempre un valore reale, perchè quegli enti intermedi, ossia le idee, erano simili a codesta realtà. Ma questa pretesa somiglianza o corrispondenza affermata dal Locke è da una parte affatto arbitraria, dall'altra affatto inutile; è affatto arbitraria, perchè, essendo noi in relazione solo con idee, non sappiamo in

nessun modo come sia il reale assoluto, e non possiam quindi affermare che le idee gli somiglino o no; è affatto inutile, perchè avendo noi a che fare soltanto con idee, niente c'importa di indagare se vi siano o no altre realtà.

Kantiano. Ma voi non ignorate, come vi sia un'altra ragione, per la quale Locke può dare e dà valore obiettivo alle idee, ragione alla quale sotto un certo aspetto si associa pure Kant; ed è, che le idee, almen le idee riguardanti i reali esistenti, corrispondono a questi, perchè questi sono la causa di quelle.

Autore. Quanto dite è vero; ma nè l'un nè l'altro dei due filosofi si trova poi d'accordo con se stesso. — Rispetto a Kant è inutile dire di più, giacchè parmi averlo provato ampiamente; nè difficile è la bisogna quanto a Locke. Kant non poteva ammettere il noumeno come causa del fenomeno, ossia delle idee nostre (per usare il linguaggio di Locke), perchè non si possono applicare ai noumeni le categorie e quindi neppur quella di causalità; e Locke, che faceva quest'applicazione apertamente, non la poteva fare, perchè, derivando egli tutte le idee dai sensi, non poteva ammetterne una che si estendesse al di là di essi.

L'errore principale, comune a Locke e a tutta la scuola cartesiana o quasi, fu di non aver ben determinato i rapporti, che passano fra percezione, idea, pensiero come modificazioni dello spirito, le condizioni reali che determinano in noi tali modificazioni, e gli oggetti, che noi ci rappresentiamo in séguito a quelle modificazioni (1).

Kant e Locke confondono le percezioni, le idee, cogli oggetti loro; perciò Kant dice sovente, che i fenomeni non sono che nostre rappresentazioni, e Locke pure dichiara che il nostro spirito non è in relazione se non colle sue idee. — Ma le cose non istanno propriamente in questo modo. — Le intuizioni, le rappresentazioni, le idee non costituiscono esse medesime i fenomeni o gli oggetti delle nostre cognizioni, ma sono i fatti interni per i quali si apprendono quegli oggetti.

Kantiano. Vi concedo, che Kant non sia stato molto esatto nelle sue espressioni psicologiche; però certamente anche per lui i fenomeni in genere non erano gli atti del percepire, ma gli oggetti

(1) V. nei *Rendiconti* dell'Istituto Lombardo, anno 1871, i miei *Studi sull'Intelligenza umana* (2ª serie).

di questo, i quali però esistono pure nel nostro spirito, appartengono a noi ed è per questo che possiamo acquistarne scienza.

Autore. Adagio a' questi passi. — La confusione in Kant non è soltanto di parole; quando egli dice, che i fenomeni esistono in noi perchè non sono che nostre rappresentazioni, dice una cosa che è applicabile in senso rigoroso a queste soltanto, ma non ai loro oggetti.

Kantiano. E dove volete voi che esistano questi oggetti, se non in noi stessi; se fossero fuori di noi, noi non ne avremmo neppur rappresentazioni.

Autore. Dunque voi direte, che nel nostro spirito si trova tuttociò che vediamo, tocchiamo, udiamo; di guisa che in esso si raccolgano tutti i colori, le forme dei corpi, i suoni, ecc.?

Kantiano. Voi volete prendervi giuoco di me. E come potrebbe la nostra coscienza farsi ricettacolo, non che di tutte, ma neppur di una minima parte di siffatte cose? Evidentemente tali oggetti di cui lo spirito riceve la materia dalle sensazioni vengono appresi e rappresentati come distinti da noi stessi per mezzo delle intuizioni.

Autore. Dunque siamo ben fermi in questo, che gli oggetti anche empirici, i fenomeni, non esistono *in* noi, ma *a* noi, *relativamente a noi.*

Kantiano. Ma dove dunque esistono tali oggetti?

Autore. L'esistenza degli oggetti dinanzi ad un soggetto percipiente è per noi un fatto semplice e primitivo, che in nessun modo possiamo analizzare e spiegarci, ma che dobbiamo contentarci di schiarire e di rettificare, perchè non venga confuso con altri fatti, nè venga sottoposto a condizioni le quali sono contrarie alla sua natura, come si farebbe qui colla stessa vostra domanda. E per vero questa presuppone, che gli oggetti del nostro percepire possano, come tali, esistere senza lo stesso percepire, ciò che sarebbe una flagrante contraddizione.

Kantiano. Piacemi molto di udirvi a parlare in tal modo, perchè sembrami che oramai, lungi dal contraddire la dottrina di Kant, voi l'abbiate accettata pienamente e solo l'abbiate corretta e schiarita in qualche punto opportunamente.

Voi avete ragione: Kant non doveva chiamare parvenze gli oggetti del nostro percepire, come se ci siano cose che appaiono e le cui parvenze siano da esse distinte ed esistenti soltanto in noi.

Ciò che doveva dire Kant è, che noi abbiam oggetti, dei quali ci rappresentiamo alcuni nello spazio, altri nel tempo: questi oggetti esistono a noi, sono posti dal nostro pensiero: di più non sappiamo, nè è possibile, e neppur bisognevole, il sapere.

E questo, voi dovete riconoscerlo, era il vero sentimento di Kant. Kant, come voi giustamente lo rappresentate, era uno spirito essenzialmente pratico e riservato: vedeva che la metafisica dogmatica non dava nessun frutto, nessun utile, mentre colle sue pretensioni metteva e poteva mettere in continuo pericolo i fondamenti del sapere e della moralità. Lasciando ora da parte questa ed anche la questione del Reale assoluto, non si può negare che Kant è riuscito a porre il sapere su basi solide e incrollabili: gli è certo che in noi si producono delle sensazioni; gli è ugualmente certo che i *dati* di queste sensazioni non dipendono per nulla dalla nostra attività, almeno dalla nostra attività cosciente; essi sono dati, *passivamente* ricevuti; ma a questa passività, di cui non è assolutamente necessario cercare e determinare l'attività corrispondente, succede nel nostro spirito una vera attività, un'attività sensitiva e intellettuale, attività esercitantesi secondo certe forme, le quali rendono possibile un vero sapere di quei dati; perchè, derivando esse dal soggetto, sono a priori e quindi universali e necessarie. Ora questo sapere teoretico è quanto basta per tutte le nostre esigenze intellettuali e anche per la nostra vita pratica.

Autore. Certamente voi, parlando della vita pratica, intendete la vita esterna e comune, non i principii morali.

Kantiano. Certamente!

Autore. Va bene! Voi esprimete qui un pensiero fondamentale della critica del Locke, il quale, riconoscendo i limiti della ragione umana, osserva che però Dio ci ha data una facoltà sufficiente a soddisfare la nostra legittima curiosità ed i nostri bisogni. Ora tutta la critica kantiana è animata dallo stesso sentimento e dallo stesso spirito, salvo però per ciò che concerne i principii morali, rispetto ai quali Kant si scosta intieramente dallo spirito e dalla dottrina del Locke.

Kantiano. Ma questo punto della morale vorrei che lo lasciassimo affatto in disparte; ce ne occuperemo un'altra volta. Veniamo per ora in chiaro sulla filosofia teoretica.

Autore. Io ho accennato ai principii morali, perchè temo che il

vostro ultimo modo di interpretare e accomodare la dottrina teoretica di Kant urti contro le esigenze della Ragion pratica, dove il Noumeno non si può così facilmente mettere in disparte come fate voi nella filosofia teoretica. Ma anche qui le difficoltà non sono cessate, perchè Kant per dare valore obiettivo alle nostre rappresentazioni è pur costretto a ricorrere all'oggetto trascendentale.

Kantiano. Ma voi stesso avete pur riconosciuto che le nostre cognizioni acquistano valore oggettivo in forza dei principii universali e necessari, dai quali sono conformate. Si può dunque anche qui prescindere da ogni concetto noumenico.

Autore. Ma persistete ancora nell'idea che codesti principii universali e necessari siano assolutamente *a priori* e soggettivi?

nire applicati. Non è quindi a meravigliarsi che i dati sensibili possano così bene adattarsi alle forme fondamentali del senso e alle norme del nostro intelletto; gli è in tal modo che materia e forma, senso e intelletto possono così intimamente corrispondere l'uno all'altro ed unificarsi nel nostro spirito.

Kantiano. Ma però in conclusione voi considerate gli oggetti del sapere così formato ed acquistato come cose in sè o come semplici fenomeni?

Autore. La questione che voi mi fate è la più grave della filosofia, ed il discuterla ci trarrebbe troppo lontani da Kant. Voglio soltanto accennarvi quale sia il mio pensiero fondamentale. La Critica kantiana ha avuto questo inestimabile vantaggio: ci ha resi accorti che il reale non è qualche cosa che sta da sè indipendente dal pensiero, il quale non ha che a contemplarlo per trarne la la verità. E come il pensiero ha la virtù di pensare anche se stesso, per una strana ipostasi il pensiero, che chiamerò pensante, ha annullato sè stesso considerando il pensiero, il pensiero pensato, come qualche cosa di oggettivo, come qualche cosa di derivabile dall'oggetto suo, e cioè da un reale esistente fuori e prima del pensiero. Strana illusione! E questo si chiamò Monismo. Il colpo sarebbe riuscito se le parole per sè sole valessero come un pensiero. La verità è che una tale dottrina, qualunque sia la forma che essa assume, è una dottrina *impensabile*, è un'illusione verbale.

Kantiano. Dunque voi vi darete in braccio all' idealismo assoluto e accetterete la dottrina dei così detti Grandi Discepoli di Kant, discepoli che Kant ripudiò come tali colla più grande energia?

Autore. Niente affatto! Se io ritengo impossibile derivare il pensiero da un reale esistente prima e fuori del pensiero, non credo possibile, anzi ritengo ugualmente assurdo derivare il reale dal pensiero. Un pensiero che non pensa nulla, un pensiero che non sia altro che pensiero di pensiero è affatto inconcepibile.

Kantiano. Sta bene! ma voi stesso avete detto poco fa che il pensiero può pensare sè stesso.

Autore. L'ho detto, e lo ripeto; ma io non ammetto il pensiero di un pensiero all'infinito: il pensiero pensato deve esser pensiero di qualche cosa che non sia pensiero; ponete uno specchio perfettamente trasparente davanti ad un altro specchio in un ambiente infinito di pura luce, questi specchi si confonderanno colla luce:

ponete in mezzo a quegli specchi un oggetto qualsiasi e allora appariranno immagini infinite di quell'oggetto. Così è del pensiero: questo non può esercitarsi, non può esistere senza un oggetto, come uno specchio non può esser tale senza un oggetto che in esso si rifletta.

Kantiano. Ma voi dovete pur ammettere che qualche cosa vi sia prima, o il pensiero o l'oggetto. Kant aveva evitate tutte queste difficoltà nelle quali voi ed altri vi avvolgete, perchè è partito da un fatto innegabile: l'esistenza di un vero sapere, il sapere fisico-matematico e ne cercò le condizioni. I suoi discepoli immediati vollero dedurre il reale e si misero in un ginepraio inestricabile nel quale temo vi siate cacciato anche voi!

Autore. Ma caro amico! vi sono delle questioni che si presentano allo spirito in modo irresistibile, questioni che il filosofo deve pur affrontare, a costo anche di riconoscerle insolubili. Ma anche in questo caso deve giungere ad un'espressione che tolga ogni equivoco e ponga la questione ne' suoi termini giusti. E questo è il caso. Spiegare come il pensiero possa apprendere il reale e che cosa sia il reale fuori del pensiero, è un'impresa affatto disperata. Ciò che possiamo e dobbiamo dire è questo semplicemente e non più: Nulla esiste per noi se non inquanto è in qualche modo da noi pensato e come è possibile che venga da noi pensato. Chiederci che cosa sono le cose in sè è peggio che chiederci che colore hanno i corpi all'oscuro. Certo le cose non esistono *perchè* noi le pensiamo; ma senza dubbio per noi esistono *inquanto* le pensiamo così e così. Che il nostro spirito, almeno inquanto è conscio di sè, non sia autore dei dati sensibili, niun dubbio! questi dati ci sono dati, ecco quel che possiamo dire: ce li troviamo nella coscienza o meglio! dinanzi alla coscienza; ma il pensiero li conforma, li elabora, ne forma il sapere regolandosi secondo leggi proprie.

Kantiano. Le quali sono i principii *a priori* di Kant.

Autore. Certamente! e l'aver dimostrato che questi principii costituiscono l'intelletto, facendoci poi riconoscere che quel sapere ed anche il reale in esso rappresentato è inscindibile dai detti principii e dall'intelletto stesso, è, come già dissi e ripeto, il merito immortale di Kant.

Kantiano. Non dico di esser pienamente persuaso della vostra dottrina. Tuttavia non mi dispiace, appunto perchè parmi conciliabile cogli intenti fondamentali della mente di Kant; ma un'ul-

tima domanda vi voglio fare. Voi in conclusione siete più idealista che realista; se il mondo esiste inquanto è pensato, tolto il pensiero sarebbe tolto anche il mondo; ora questo, con vostra permissione, parmi addirittura un assurdo.

Autore. Ma assurda o meglio impossibile è la vostra ipotesi; perchè in realtà voi, mentre dite di supporre annientato il pensiero, lo ponete ancora come esistente e quindi naturalmente come esistente dinanzi ad esso il mondo.

Kantiano. E quando il pensiero umano non esisteva, non esisteva dunque neanche il mondo?

Autore. Noi pensiamo certamente che il mondo sia esistito prima dell'uomo, ma l'esistenza di questo mondo preesistente all'uomo viene pur pensata conforme alle leggi del nostro percepire e del nostro pensare, precisamente come se il pensiero umano fosse in quel tempo esistito; per cui l'inscindibilità del pensiero e del reale non può neanche in questo caso esser negata, come sono inscindibili per Kant dalla rappresentazione del reale le forme dello spazio e del tempo.

Kantiano. In conclusione voi stabilite pel reale in genere quello che Kant affermava o restringeva al Fenomeno. Per voi tutto sarebbe fenomeno.

Autore. Questa vostra interpretazione non sarebbe che vera in parte. Anzitutto io non riguardo mai il fenomeno come esistente nel pensiero, come fa Kant considerandolo un complesso di rappresentazioni o di sensazioni; il reale per me esiste *al* pensiero, dinanzi al pensiero, come il pensiero esiste dinanzi al reale: e questo è il vero assoluto reale, quando il pensiero lo trova pienamente conforme ai *dati* e alle leggi proprie.

Kantiano. Dunque il reale non c'è presente davvero, è un ideale.

Autore. Il reale quale appare a noi è sempre incompleto, il vero reale sarebbe quello in cui noi non trovassimo alcuna lacuna, alcuna oscurità; l'idea del vero reale ci oscilla, pende nella mente come la guida dei nostri sforzi: ma esso lo svolge da' suoi dati, da se stesso colle proprie leggi.

Kantiano. Ma temo che con questa dottrina voi riduciate in ultimo il reale al reale sensibile, sia pure un reale sensibile ridotto, corretto, compiuto, perfezionato, passato al crogiolo dal nostro pensiero.

Autore. Usciremmo dalla filosofia teoretica se vi volessi ora provare come anche colla mia dottrina si possa uscire dal mondo puramente fenomenico. È questo un punto che sarà schiarito nella *Filosofia pratica.*

Kantiano. Sta bene! vi seguirò con vivo interesse anche in quella trattazione.

CAPO OTTAVO

La dialettica trascendentale.

§ 1. — *Della dialettica trascendentale in genere.*

Se noi (seguendo lo stesso paragone di Kant) abbandoneremo l'isola dell'esperienza nella quale sola ci è dato di giungere all'acquisto della verità, ci troveremo imbarcati sopra un mare burrascoso, illusi dalla vana speranza di scoprire nuove terre. Una tale illusione *(Schein)* non è quella accidentale dei sensi, o quella prodotta da un raziocinio sofistico, ma è un'illusione naturale, fondata sulla natura stessa della ragione umana e alla quale noi non possiamo sfuggire, se non siamo messi in avvertenza da una critica della ragione stessa. Ora la Dialettica di Kant si propone appunto questi due fini: 1° provare che la ragione umana si illude di poter *conoscere* oggetti fuori dell'esperienza; 2° che quest'illusione è nell'uomo naturale.

Ma che cosa è la ragione *(Vernunft)*? — Kant, non contento di avere stabilito un dualismo così rigido fra senso e intelletto, ne pone un altro eguale, ma assai meno giustificato, specialmente sotto l'aspetto psicologico, fra intelletto e ragione.

Come s'è veduto, è ufficio essenziale dell'intelletto il giudicare. Ma si giudica riducendo ad unità, secondo una regola, il molteplice della parvenza; l'intelletto insomma applica le categorie al sensibile, e, fatto un giudizio, ne può derivare immediatamente un

altro con quei raziocini che i logici chiamano *immediati*. La ragione invece è la facoltà, colla quale noi deriviamo un giudizio da più altri, cioè mediatamente. La ragione è dunque la facoltà del raziocinio mediato che noi ora dobbiamo esaminare.

Nel raziocinio mediato (*Vernunftschluss*, come lo dice Kant) noi deriviamo un giudizio da un altro che si prende come principio o come *regola*, riconoscendola attuata in un oggetto.

Ma i principii, sui quali noi possiamo fondare i nostri ragionamenti sono di due specie, principii puramente intellettivi e principii razionali. I raziocini fondati su quelli non trascendono il sensibile, ma rimangono entro i limiti dell'esperienza; poichè, sebbene anche in essi usiamo della ragione, tuttavia quest'uso è puramente logico e formale, volto a connettere e derivare le cognizioni le une dalle altre.

In tale *uso logico* la ragione tende a ridurre la grande molteplicità delle cognizioni intellettive al minimo numero di principii, riducendole così alla maggiore unità possibile (Kant, p. 305, 1ª ed.).

Ma i principii intellettivi non sono, secondo Kant, veri principii, perchè essi non sono tratti da concetti, e presuppongono sempre l'applicazione delle categorie a intuizioni pure (p. es., negli schemi) o ad intuizioni sperimentali. — Principii assolutamente, secondo Kant, sono *le cognizioni sintetiche tratte da concetti*, ed essi sono propri della sola ragione, la quale perciò viene anche detta da Kant senz'altro *la facoltà dei principii*.

A questi principii la ragione è condotta dal suo stesso esercizio logico, come appare da queste due considerazioni:

1° La ragione, anche nel suo esercizio puramente logico, non si riferisce mai direttamente ad intuizioni ma a concetti ed a giudizi, cercando di ridurre questi ad unità col sottoporli alle loro condizioni o regole universali.

2° La ragione nel compiere questo suo ufficio mira all'incondizionato, all'assoluto; perciò, trovata la condizione di un giudizio non può arrestarsi, se codesta condizione non è incondizionata ed assoluta; poichè, se alla sua volta è condizionata, come avviene di tutti i giudizi intellettivi e di tutti gli oggetti sperimentali, allora la ragione deve per la natura sua procedere oltre e cercare di tale condizione la condizione superiore, e così via, finchè possa giungere ad una condizione incondizionata o formare una totalità di condizionali, la quale per sè sia incondizionata.

Kant chiama *prosillogismo* questo processo ascensivo, con cui la ragione cerca grado per grado tutte le condizioni di un dato condizionale.

Ma v'è un processo opposto, *discensivo*; poichè, divenendo ogni condizionale, quando è posto, condizione alla sua volta di un altro condizionale, e questo di un altro e così via, la ragione può ricercare queste successive e graduali derivazioni per mezzo di una serie di raziocini, alla quale Kant dà il nome di *episillogismo.*

Però la ragione, secondo Kant, non è così necessariamente spinta a compiere l'episillogismo come il prosillogismo; perchè un dato condizionale si conosce e si spiega indipendentemente dai suoi derivati, essendo esso dato senza di questi; ma un condizionale non è dato e non si spiega senza le condizioni per le quali soltanto può esistere ed esistere in quel dato modo.

La ragione è dunque spinta dalla natura sua a cercare l'assoluto, che dia la condizione compiuta delle cognizioni intellettive; e siccome queste sono sempre condizionate, perchè riguardano oggetti sensibili non esistenti in sè assolutamente, così la ragione vien condotta a cercare oggetti trascendenti i quali possano essere condizioni assolute dell'Immanente, del Sensibile. — Questi Assoluti, questi Trascendenti, costituiscono propriamente i principii della ragion pura, i quali hanno per fondamento comune questo giudizio sintetico: *Quando è dato il condizionale è data anche tutta la serie delle condizioni le une alle altre subordinate; serie, che per sè è incondizionata.*

Ma siccome il concetto di condizionale richiede soltanto che questo abbia la sua condizione, non già che sia dato senz'altro l'assoluto; così noi dobbiamo riconoscere quel principio fondamentale della Ragion pura come sintetico e non come analitico; perciò noi lo dobbiamo giustificare non già con meri concetti, ma in qualche altro modo; il quale però non può essere quello stesso usato per i principii intellettivi; poichè, essendo i principii della Ragion pura trascendenti, non si possono riguardare come fondamento necessario dell'esperienza. Non ci rimane quindi che esaminare se quel principio fondamentale della Ragion pura abbia un vero valore obiettivo, oppure sia solamente *una legge soggettiva del modo di governarci coi materiali dell'intelletto (ein subiectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unseres Verstandes)*; legge che ci spinge a sviluppare sempre più le nostre cognizioni.

Per isciogliere la questione Kant distingue la trattazione in due parti, la prima riguardante i *Concetti trascendenti della ragion pura*, la seconda i *Raziocini dialettici*.

§ 2. — *Dei concetti della ragion pura ossia delle idee trascendentali.*

I concetti razionali sono quelli che ci rappresentano un Assoluto, un oggetto, che non ha alcuna condizione, ma che alla sua volta è condizione di tutti gli oggetti di una data natura. Noi abbiam veduto, come a tali concetti la mente umana sia condotta da una serie prosillogistica; perciò Kant dice che essi non sono soltanto *riflessi*, ma derivati col raziocinio, argomentati *(geschlossene)*. — Se si riconoscerà poi che essi abbiano valore obbiettivo, si potranno chiamare *conceptus ratiocinati (richtig geschlossene Begriffe)*, altrimenti *conceptus ratiocinantes (vernünftelnde Begriffe)*. Ma, lasciando per ora irresoluta la questione, Kant chiama tali concetti della Ragione pura *Idee trascendentali*; poichè essi corrispondono appunto, secondo il pensiero di Kant, alle idee di Platone, delle quali il nostro autore dà qui alcuni cenni critici.

In questi cenni Kant non pretende di addentrarsi in questioni storiche, ma, riguardando la dottrina platonica in relazione colla propria, esprime alcuni giudizi assai importanti perchè ci fanno conoscere i suoi stessi intendimenti.

Platone, dice Kant, si servì della parola *idea* per designare tuttociò, che non soltanto non può mai esser dato dal senso, ma che anche trascende ogni concetto intellettivo; Platone insomma riguarda le idee come gli esemplari delle cose; perciò egli le trovò, osserva Kant, *a preferenza (vorzüglich)*, in ciò che esprime una regola pratica e morale. — Ora su questo punto Kant si dichiara pienamente concorde con Platone, perchè la moralità, dice egli, è affatto indipendente dall'esperienza, anzi è la legislatrice di essa, e le idee morali e pratiche sono cause produttrici delle azioni e dei loro oggetti; per il che, se nelle cognizioni speculative i concetti trascendenti sono quelli che producono una vana apparenza ed illusione, nella moralità è l'esperienza *la madre dell'illusione (die Mutter des Scheins)*. Però Kant dichiara di non poter seguir

Platone nell'applicar le idee agli oggetti sperimentali e nell'estenderle perfino alla matematica; ma trova *degno di stima e di imitazione* il lavoro col quale Platone cerca di formarsi una rappresentazione del mondo secondo le *Idee*, salendo da una considerazione dell'ordine puramente meccanico e fisico del mondo alla ricerca della connessione universale delle cose secondo i fini; giacchè, osserva Kant, vi sono chiari segni negli esseri della natura e in tutto l'ordine loro, che essi sono possibili soltanto secondo Idee, cioè secondo Fini *(nur nach Ideen möglich seyen).*

Si scorge da queste considerazioni che Kant, quando scriveva la *Ragion pura*, già si era formata in mente nei suoi tratti più essenziali, non solamente la dottrina della *Ragion pratica*, ma anche quella della *Critica del giudizio.* Quanto alla prima già se ne videro addietro importanti cenni, e se ne vedranno ancor più in sèguito. Ma nell'ultima osservazione concernente le idee platoniche, da noi sopra riferita, è chiaramente indicata la dottrina fondamentale della *Critica del giudizio*; giacchè con quell'approvazione data a Platone, Kant non vuol già ammettere i concetti finali nella spiegazione dei fenomeni naturali, principio contrarissimo, se altro ve n' ha, alla sua dottrina e al suo pensiero, ma bensì riconoscere che noi non possiamo spiegarci il mondo sotto l'aspetto morale ed estetico senza ammettere Idee e Fini. Ed infatti egli, schiarendo pienamente il suo pensiero, soggiunge più avanti che, sebbene quelle Idee non abbiano nessun valore obiettivo, tuttavia oltre a spinger la ragione al suo massimo sviluppo, *aprono forse un passaggio dai concetti naturali ai pratici, e possono procurare alle stesse idee morali appoggio (haltung) e connessione colle cognizioni speculative* (Kant, p. 329, 1ª ed.).

Se Kant dunque vuol distruggere colla sua Critica le illusioni prodotte dalle idee trascendentali, non intende già toglier a queste ogni valore, volendo egli anzi colle sue distruzioni teoretiche, come egli stesso dice (Kant, p. 319, 1ª ed.), *rendere piano e sicuro, per i maestosi edifizi morali, il terreno*, solcato da topaie *(Maulwurfsgänge) prodotte da una ragione, la quale cerca tesori dove non se ne può trovare alcuno.*

Ma quali sono queste idee trascendentali? — Kant pretende darne un sistema, derivandole dalle forme del raziocinio, come aveva derivate le categorie dalle forme dei giudizi. La funzione della ragione nei raziocini consiste, dice Kant, nel *determinare un*

giudizio in tutto il complesso delle sue condizioni, ossia nel ridurre gradatamente gli oggetti condizionali i fenomeni ad un *Tutto assoluto*. Ma siccome i rapporti di condizionalità che un fenomeno può avere sono tre (secondo le tre analogie dell'esperienza), così vi saranno tre specie di raziocini e quindi tre Assoluti, cioè 1° un Assoluto della sintesi categorica (cioè dei rapporti di sostanza e modo); 2° un Assoluto della sintesi ipotetica; 3° un Assoluto della sintesi disgiuntiva. Il primo si ottiene con un ragionamento categorico, il quale prosillogisticamente conclude ad un soggetto che non è più predicato: il secondo con un raziocinio ipotetico, il quale giunge ad una supposizione che non presuppone più nulla; il terzo con un raziocinio disgiuntivo, che pretende stabilire tutte le parti di una divisione. Attribuendo a questi tre Assoluti un valore oggettivo abbiamo tre oggetti trascendenti che danno luogo a tre pretese scienze razionali, e sono: l'Unità assoluta del soggetto pensante, l'Unità assoluta delle condizioni della serie fenomenica, l'Unità assoluta di tutti gli oggetti del pensiero in genere, ossia l'Ideale della Ragion pura. La prima è oggetto della *Psicologia razionale*, i cui ragionamenti si risolvono in *Paralogismi*; la seconda è oggetto della *Cosmologia razionale*, i cui ragionamenti si riducono ad *Antinomie* o contraddizioni; dell'ultima tratta la *Teologia razionale* che si risolve in una mera *Illusione*.

§ 3. — *I Paralogismi della ragione pura.*

1. — Il vero còmpito della Dialettica trascendentale non viene sciolto nel primo libro, che tratta delle idee trascendentali, ma nel secondo dove si discorre dei raziocini dialettici. Però anche nel primo la soluzione del problema è chiaramente accennata. — Ed infatti risulta da tutta l'*Analitica*, che noi non possiamo avere cognizioni, concetti reali, se i loro oggetti non si possono in qualche modo intuire. Le idee trascendentali, trascendendo ogni esperienza, saranno dunque, come concetti noumenici, meramente problematici, concetti cioè dei quali non si possono, in modo assoluto, negare gli oggetti, ma dei quali non ci è dato però di scorgere nemmeno la possibilità.

Ciò malgrado la Dialettica era necessaria: 1° a confermare i ragionamenti positivi dell'Analitica, dimostrando con un processo

negativo che l'uomo, volendo conoscere oggetti trascendenti l'esperienza, cade necessariamente in un' illusione; 2° a mostrare, per quale via, cioè da quali ragionamenti la ragione umana sia naturalmente condotta a quelle idee.

La vera soluzione della Dialettica non può dunque aversi se non coll'esame dei detti ragionamenti; e noi cominceremo con Kant dai Paralogismi.

Il concetto o giudizio *io penso*, ossia l'unità di coscienza, essendo il fondamento d'ogni nostra cognizione, d'ogni esperienza, non può esser oggetto nè dell'una nè dell'altra; però non è un concetto trascendente, purchè usato in servizio della esperienza e solamente in questa. Ma la Psicologia pretende di dare a tale unità (l'Io), meramente formale e soggettiva, un valore obiettivo e reale. Vediamo se e come ci riesca.

Per ciò che abbiam detto l'*Io* non può esser tratto dall'esperienza, ma deve conoscersi *a priori*, come i suoi predicati, che devono tutti derivarsi dalle categorie. Qui Kant colla sua solita sottigliezza vuol provare che alle quattro classi delle categorie corrispondono per l'appunto i predicati che la Psicologia razionale dà all'Io; cioè l'essere *sostanza*, l'esser *semplice*, l'essere *identico a sè*, l'essere *in relazione cogli oggetti possibili dello spazio*: predicati dai quali si argomentano poi le altre proprietà dell'Io, cioè che sia spirituale, incorruttibile, personale e per ultimo immortale.

La Psicologia razionale volendo provare i detti predicati cade, secondo Kant, in quattro paralogismi, nell'esame e nella critica dei quali vi sono fra i tre scritti critici notevoli differenze, per lo più soltanto di forma, ma in qualche punto anche di pensiero. In genere la prima edizione è qui più diffusa della seconda, sia perchè in questa certe spinose riflessioni vengono evitate, sia perchè alcuni punti toccati qui dalla prima edizione vennero nella seconda collocati altrove, come già si ebbe ad osservare discorrendosi dell'Idealismo kantiano.

Vediamo ora questi diversi Paralogismi.

2. — Nel primo (Kant, p. 348 e segg., 1ª ed.) la Psicologia razionale pretende, secondo Kant, di provare che l'Io è sostanza, argomentando in questo modo:

Sostanza è il soggetto assoluto di tutti i nostri giudizi;

L'Io è il soggetto assoluto di tutti i miei possibili giudizi;

Dunque io sono, come essere pensante, sostanza.

Kant combatte questo primo paralogismo con parole diverse nei tre scritti critici; ma la dottrina è la medesima in tutte e tre, benchè nei *Prolegomeni* sia meglio sviluppata. In tutte e tre Kant afferma, che l'Io non può esser un concetto determinato, perchè noi non ne abbiamo alcuna intuizione; noi, dice nei *Prolegomeni,* pensiamo sempre per mezzo di concetti e quindi di predicati; un predicato diventa soggetto e quindi sostanza rispetto ad un altro, quando il primo permane o può permanere mutandosi il secondo; per tal rispetto noi possiam dire che l'Io sia sostanza, perchè è il soggetto a cui attribuiamo tutti i nostri pensieri come suoi accidenti. E siccome alla sua volta l'Io non può esser predicato di nessun oggetto, così ci sembra di poterlo riguardare come un soggetto assoluto, come un'assoluta sostanza.

Però Kant non nega soltanto che l'Io sia un essere sostanziale in sè esistente, ma anche che sia una sostanza fenomenica, una sostanza cioè nel senso critico. Se non che il concetto di sostanza è per sua natura così trascendente e riguarda così naturalmente l'esistenza assoluta, che lo stesso Kant nella sua trattazione non distingue sempre chiaramente e risolutamente le due cose; sicchè talora egli usa lo stesso ragionamento per negare che l'Io sia una sostanza fenomenica o sia una sostanza assoluta.

Dice Kant: per riguardare l'Io come una sostanza fenomenica, esso dovrebbe essere intuibile come un oggetto permanente in cui i pensieri vari si avvicendano; ma di tale permanenza ognuno di noi non ha la minima intuizione (1); perciò egli conclude molto chiaramente nella seconda edizione della *Critica* (p. 411), dicendo, che questo paralogismo è un sofisma *figuræ dictionis*; giacchè, dopo di avere asserito che sono sostanze tutti quegli *oggetti* che non possono venir pensati che come soggetti, argomenta che l'Io è sostanza, perchè anch'esso non può essere pensato che come soggetto; non badandosi se quest'Io sia dato in un'intuizione, e quindi

(1) Alcune considerazioni riguardanti la critica di questo primo paralogismo sono nella seconda edizione sviluppate più addietro, cioè nei §§ 24 e 25 della *Deduzione dei concetti intellettivi.* Così nel § 25, prevenendo chiaramente i risultati di questa critica scrive: *Io esisto come un'intelligenza, che è conscia semplicemente* (lediglich) *della sua facoltà connettiva* (ihres Verbindungsvermögens).

sia, in genere, un oggetto. Ma perchè l'Io sia tale dovrebbe, come Kant dice esplicitamente nell'*Analitica* (2ª ediz., p. 157 e seg.), intuire se stesso come il *Determinante (das Bestimmende)*, prima della stessa attività intellettiva; mentre noi non ci apprendiamo se non per le affezioni del senso interno, e ciascuno di sè non intuisce altro se non ciò che si produce nella forma *determinabile (bestimmbar)* e quindi derivata del tempo.

Ma che cosa è dunque quest'Io? Kant dice, che per un certo rispetto noi lo possiamo dire sostanza, benchè non sia sostanza nè fenomenica nè assoluta. Ed ecco una terza e affatto nuova applicazione dell'idea di sostanza, fatta ad un qualche cosa, che non è intuizione, anzi che non è neppur concetto.

In una nota dei *Prolegomeni* al § 46 Kant dice, *non esser l'Io* che *il sentimento di un'esistenza, senza il minimo concetto e la rappresentazione di ciò a cui tutti i nostri pensieri si riferiscono (relatione accidentis)*. L'Io insomma, essendo il soggetto del pensiero, il soggetto comune delle categorie e di tutta l'attività intellettiva, non può esser oggetto di essa, come, essendo il fondamento della forma pura del tempo, non può determinare la sua esistenza in esso (Kant, p. 410 e seg., 1ª ed.).

Così l'Io, il quale secondo l'Analitica era il fondamento delle categorie e di ogni obiettività, è esso medesimo privo d'ogni realtà tanto fenomenica quanto assoluta. Il che, come già venne da noi osservato, doveva logicamente condurre o ad un completo scetticismo o all'idealismo del Fichte.

3. — Il secondo paralogismo della Psicologia razionale pretende provare la semplicità dell'anima nel seguente modo:

Ogni essere, il cui operare non possa riguardarsi come il risultato di più forze che insieme concorrano, è semplice.

Ma l'anima umana è appunto un tale essere, perchè non sarebbe possibile il suo pensiero senza l'unione di più rappresentazioni nell'unità assoluta dell'Io.

Dunque, ecc.

Nella critica che Kant fa di questo paralogismo, si scorge una grandissima influenza del Locke e una notevole analogia colla dottrina di questo. Essa è poi identica nelle due edizioni, benchè nella seconda sia più breve.

Il fondo del ragionamento di Kant sta in questo, che l'unità di

pensiero non richiede necessariamente un'unità assoluta di sostanza, ma può appartenere ad un'unità collettiva di più sostanze.

Noi, dice Kant, unifichiamo necessariamente tutte le nostre rappresentazioni nell'*Io penso*; ma questa è un'unificazione meramente logica, cosicchè l'Io consiste in una funzione, in un'operazione da cui non si può in alcun modo arguire l'esistenza reale di un oggetto uno, trascendente ogni nostra esperienza; della quale l'Io è bensì il soggetto, ma appunto per ciò non è e non può essere mai uno degli oggetti (Kant, p. 356, 1ª ed.). Queste medesime cose, benchè più brevemente, sono esposte da Kant nella 2ª edizione (v. p. 408 e segg.).

4. — Il terzo paralogismo consiste nell'argomentare la personalità dalla coscienza della propria numerica identità, ossia dalla coscienza che si ha di esser in ogni tempo il medesimo.

La critica che fa Kant di questo ragionamento, nella prima edizione, è molto notevole. — È naturale, egli dice, che io mi trovi il medesimo in tutti i tempi, e in tutti i fatti, perchè questi sono determinazioni del *mio tempo*, il quale è la forma in cui li apprendo. Che io mi trovi in tutto il mio tempo come un'unità individuale è un giudizio analitico: il *me* giunge fin dove giunge il *mio tempo* (Kant, p. 362 e seg., 2ª ed.). — Ma da tale identità tra il mio tempo e la mia coscienza non si può in alcun modo argomentare l'identità di sostanza nel me. Così Kant si accorda analogamente con Locke nel sostenere che, se in un uomo l'Io sostanziale si cambiasse, egli non potrebbe neppure accorgersene; poichè, rimanendo identica la sua coscienza, egli resterebbe lo stesso Io.

Ma il Locke ammette che questa coscienza ha un'esistenza e un valore reale; mentre Kant la vuole ridurre a un mero rapporto formale di tempo, senzachè però egli giunga a provarcelo. E per vero! la coscienza che noi abbiamo del nostro Io, come d'un qualche cosa che rimane, ecc., è tutt'altra cosa di questo semplice legame di tempo: io connetto in un medesimo tempo i fatti di un secolo, non per questo do al secolo la personalità. Questa coscienza personale, che Kant esaminerà poi così bene e porrà tanto in alto nella Ragion pratica, è qui toccata molto leggermente. E infatti nella 2ª edizione tale critica è cambiata; dell'identità del tempo proprio colla propria coscienza non si parla più; ma si combatte la personalità dell'Io coll'argomento, al quale Kant suole ricorrere

nella 2ª edizione, che cioè l'Io è certo identico, cioè il medesimo soggetto in ogni suo pensiero, ed è così il fondamento costante di tutte le operazioni intellettuali, ma che da tale identità meramente formale (logica) non si può concludere un'identità oggettiva, cioè l'identità dell'Io considerato come un essere reale; perchè a ciò occorrerebbe un'intuizione.

Dal che si vede come anche qui Kant combatta la Psicologia razionale provando più dell'assunto, perchè viene a concludere che è impossibile dimostrare, non solo l'esistenza assoluta dell'Io coi suoi predicati metafisici, ma anche la sua esistenza fenomenica.

Però Kant, lungi dallo scorgere in questa distruzione completa dell'Io nell'ordine teoretico un pericolo pei principii morali, vi trova aperta una via facile ed opportuna per confermare sempre più il dualismo tra il regno dei Fenomeni e il regno dei Noumeni, e per mantenere questo pienamente libero al suo dogmatismo pratico.

5. — Quarto paralogismo. — La critica che Kant fa di questo è uno dei punti più importanti e più discussi della sua dottrina, e uno di quelli nei quali si scorge una maggiore differenza fra i tre scritti critici, e specialmente fra la prima e la seconda edizione della *Critica*. Io esporrò distintamente le diverse versioni di Kant, richiamando in breve ciò, che già ne abbiam dovuto dire nel § 2 del capo sesto.

La prima edizione è in questo punto molto più diffusa, perchè la seconda, come già dissi, tratta a lungo la stessa materia nella *Confutazione dell'Idealismo*, messa come appendice al secondo capitolo dell'*Analitica dei principii*. Perciò nella mia esposizione io congiungerò la detta confutazione colla critica che Kant fa nella 2ª edizione del quarto paralogismo.

Il quarto paralogismo viene nella prima edizione esposto così:

Ciò la cui esistenza non si conclude se non come causa di date percezioni ha un'esistenza dubbia.

Ora tutte le esterne parvenze sono tali.

Dunque le esterne parvenze hanno un'esistenza dubbia.

Ora s'è veduto nel detto § 2 del capo sesto, come Kant riponesse l'*idealismo* appunto nella dottrina espressa in codesto quarto paralogismo. A questo idealismo egli contrappone qui il *dualismo*,

il sistema cioè il quale crede di poter accertare l'esistenza delle cose esteriori.

Già si sono esposte le varie specie di idealismi distinte da Kant e già s'è determinato il carattere metafisico del suo sistema. Ciò che invece qui vogliamo chiarire è il senso ed il valore che ha la sua affermazione dell'esistenza certa degli oggetti esterni e il modo con cui vi arriva.

L'idea fondamentale di Kant è la seguente: Le parvenze tutte, siano esterne siano interne, esistono in noi, perchè sono nostre rappresentazioni, in ciò solo differendo le une dalle altre, che quelle ci appaiono nella forma dello spazio, queste nella forma del tempo: interno equivale dunque per Kant *apparirci nel tempo,* esterno *apparirci nello spazio.* Ma lo spazio ed il tempo esistono soltanto in noi come forme soggettive. Ora, siccome non esiste alcun reale per noi se non nello spazio e nel tempo e tuttociò che noi apprendiamo nello spazio e nel tempo è reale, così si conclude da Kant che tutto il reale (l'obiettivo fenomenico) esiste in noi e soltanto in noi; quindi noi non abbiamo bisogno di un ragionamento per provare la realtà sia degli oggetti interni sia degli esterni; poichè, essendo e gli uni e gli altri nostre rappresentazioni, *la loro immediata apprensione (coscienza) è una prova sufficiente della loro realtà* (Kant, p. 371, 1ª ed.). — *Nello spazio,* dice Kant, in un'importante noticina (Kant, p. 300), *non esiste se non ciò, che noi in esso ci rappresentiamo*; e ciò che in esso (ed anche nel tempo) ci rappresentiamo è reale nella rappresentazione stessa *(eine Sache existirt nur in der Vorstellung von ihr).* Dunque, secondo Kant, essere reale è essere in noi: essere rappresentato è essere reale, *esse est percipi*: ecco la dottrina idealistica in tutto il suo rigore; ecco un idealismo ben più assoluto di quello di Berkeley e di Fichte, poichè tutta la realtà, sì interna come esterna, si risolve in un mero *essere rappresentato* (ogni rappresentazione è per ciò stesso un reale, ogni reale non è che rappresentazione e non è reale se non nella rappresentazione). Però, soggiunge Kant, non si vogliono con ciò negare le illusioni riguardanti la realtà sensibile; ma esse sono prodotte dall'immaginazione o da un falso giudizio e non dalle immediate apprensioni dei sensi. Per isfuggire a tale illusione basta attenersi alla massima: *è reale ciò che si connette con un'apprensione, secondo leggi sperimentali.*

6. — Stabilita così la realtà empirica della materia, degli oggetti esterni, Kant nella prima edizione passa ad esaminare le *tre questioni dialettiche, le quali formano il vero scopo della Psicologia razionale*, e sono: 1ª quella intorno alla possibilità di un commercio tra l'anima e il corpo; 2ª quella intorno al principio di questo commercio; 3ª quella intorno alla fine del medesimo (Kant, p. 306 e seg.).

Col realismo dogmatico, osserva Kant, la prima di tali quistioni è insolubile. Se voi con un' ipostasi fate dei fenomeni esterni, i quali non sono che nostre rappresentazioni, tanti oggetti esistenti in sè e per sè fuori di noi *nella stessa maniera con cui sono in noi*, allora voi attribuite alle cause esterne operanti su di noi e fuori di noi assolutamente esistenti, caratteri affatto diversi da quelli che hanno gli effetti (percezioni) prodotti da quelle medesime cause in noi; perchè, mentre queste non sarebbero in sè che movimenti, gli effetti loro in noi sarebbero soltanto pensieri. Ora come potrebbe esserci tra gli uni e gli altri un rapporto di causalità? Se invece voi, dice Kant, ammettete, che movimenti e pensieri siano ugualmente nostre rappresentazioni, allora ogni difficoltà svanisce: i fenomeni esterni e gli interni costituiscono due serie omogenee, perchè ugualmente in noi, cioè insomma ugualmente interne: non è il moto della materia, dice Kant, il quale produca in noi le rappresentazioni, ma moto e materia stessa non sono che rappresentazioni nostre, e si dicono fenomeni esterni, *unicamente perchè hanno questo di illusorio* (dieses Täuschende in sich hahen) *che ci rappresentano oggetti in uno spazio* (Kant, p. 385, 1ª ed.). Del resto a noi è ugualmente ignoto il fondamento assoluto dei fenomeni esterni e quello degli interni; quindi non possiamo affermarne nulla, anzi *neppur asseverare che il vero (trascendentale) oggetto dei nostri sensi esterni sia o non sia la causa delle nostre rappresentazioni della materia* (Kant, p. 390 e seg., 1ª ed.).

Così Kant, serbandosi rigorosamente critico, si pone al disopra di tutti i diversi sistemi riguardanti i rapporti dell'anima col corpo: egli è dualista rispetto alle due serie dei fenomeni, perchè egli non crede che siano riducibili l'una all'altra, essendo eterogenee fra loro le proprietà della materia e quelle dell'anima, e non potendo noi mai percepire nello spazio ciò che è interno, nè apprendere col senso interno ciò che apprendiamo nello spazio. Ma da questo dualismo tra i fenomeni noi non possiamo trarre un dua-

lismo trascendente, riguardante cioè gli oggetti in sè; perchè, dice Kant, *potrebbe benissimo ciò che sta a fondamento dei fenomeni esterni come oggetto trascendentale, esser pure il soggetto dei nostri pensieri* (Kant, p. 358, 1ª ed.).

E procedendo sempre colla medesima stregua egli rifiuta pure il *Pneumatismo*, ossia lo Spiritualismo, ed il Materialismo, perchè anche questi sistemi, al pari del dualismo dogmatico, riguardano i fenomeni come cose in sè, mentre questi si debbono dire e considerare soltanto come parvenze di una *cosa in genere* (eines Dinges überhaupt).

Nè, per la stessa ragione, poteva Kant accogliere le dottrine escogitate dai dualisti per ispiegare il commercio dell'anima col corpo: l'*influsso fisico*, l'*armonia prestabilita*, l'*assistenza sovrannaturale.*

A tutte queste teorie Kant oppone la sua fredda *obiezione critica,* la quale, come egli stesso la definisce (p. 388 e seg., 1ª ed.), consiste in ciò che essa, *senza decidere nulla intorno alla natura dell'oggetto di una teoria, abbatte questa, mostrando come le sue affermazioni abbiano a sostegno una cosa vana e puramente immaginaria* (was nichtig und bloss eingebildet ist).

Dalla soluzione della prima questione si può facilmente trarre quella delle altre due, riguardanti la preesistenza e l'immortalità delle anime. — Teoreticamente noi non *conosciamo* se non la nostra vita presente colle sue forme sensibili dello spazio e del tempo. Che prima di nascere, cioè prima di iniziare la sua vita sensitiva, l'anima nostra abbia potuto pensare, o che dopo morte, cioè dopo cessata in noi codesta vita, l'anima possa continuare ancora nella sua stessa attività pensante, non ci è dato nè di affermare nè di negare; poichè ci manca ogni fondamento teoretico (sperimentale) sì per l'uno come per l'altro giudizio.

I *Prolegomeni* espongono, in complesso, benchè in maniera più breve e senza addentrarsi in certe questioni, la medesima dottrina della prima edizione, restando sempre fermo il principio fondamentale della Critica kantiana, che i corpi sono così reali nello spazio come i fatti interni nel tempo.

Ma la seconda edizione dà alle idee uno sviluppo molto diverso, benchè la dottrina in fondo non muti. Però la differenza principale tra le due edizioni non riguarda già, secondochè pretesero alcuni, l'esistenza assoluta della materia come tale, ma bensì i

rapporti tra questa materia, riguardata come fenomeno da una parte, l'Io e i fatti interni riguardati pure come fenomeni dall'altra. La prima edizione contiene espressioni vivissime, da noi riportate, per dichiarare che lo spazio è in noi, e sono quindi in noi tutti i fenomeni esterni; che questi non sono meno interni degli altri, ma che ci danno soltanto l'*illusione* di essere in uno spazio, di essere insomma fuori di noi.

Ora non c'è dubbio, che espressioni così risolute difficilmente si troveranno nella seconda edizione.

Ma si dovrà con ciò sostenere, che Kant abbia mutata bandiera? — Per nulla! — Non dice sempre Kant ripetutamente, che i fenomeni non sono che *nostre rappresentazioni*? — Ora, ciò posto, non ne derivano naturalmente tutte le affermazioni risolute della prima edizione? — Ma perchè dunque, ci si chiederà, Kant le ha soppresse nella seconda? — Perchè, rispondiamo, egli si era accorto che da esse era nato un equivoco, pretendendo alcuni che la sua dottrina fosse identica a quella del Berkeley. — Ora Kant aveva ragione di protestare contro ciò: Berkeley dà una realtà meramente apparente ai fatti esterni, alla materia come tale, e ritiene invece come assolutamente esistenti l'Io e le sue idee. — Kant, al contrario, dà una pari realtà, una realtà meramente empirica, ai fenomeni dell'Io e a quelli della materia. Egli era così, senza dubbio, molto più scettico e non meno idealista del Berkeley; ma ciò non toglieva la grandissima diversità delle due dottrine, ciò non toglieva che Kant, sebbene desse al concetto di esistenza un senso ed un valore diverso dal comune, potesse affermare l'esistenza del mondo esterno conforme all'opinione volgare. Ma egli, vedendo poi che il suo sistema veniva interpretato in senso contrario, fu spinto, nella nuova edizione, ad insistere più vivamente su quella affermazione, sviluppando un concetto importantissimo che già aveva qua e là accennato nella prima edizione e nei *Prolegomeni*, ma che nella seconda pone addirittura a fondamento della sua critica dell'Idealismo.

Sviluppiamo questo concetto.

Noi abbiam veduto, parlando delle analogie dell'esperienza, come non sia possibile applicare l'idea di sostanza ai fenomeni senza rappresentarci qualche cosa di permanente, un Substrato che non muta, non nasce nè perisce mai. — Quale può essere questo Substrato?

Nella prima edizione, dove espone la prima analogia dell'esperienza, Kant non si spiega molto chiaramente, ma nella *Considerazione generale sui risultati degli esposti paralogismi* (Kant, p. 381 e segg., 1ª ed.) e in alcuni cenni dei *Prolegomeni* ben si scorge come anche prima della seconda edizione della *Critica* Kant credesse, che questo Substrato o rappresentante della sostanza (sostanza fenomenica) fosse la materia e non potesse essere che la materia.

Ricercando nella *Considerazione* accennata la ragione per la quale la fisica contiene un maggiore numero di cognizioni *a priori* che non la psicologia, Kant la trova in ciò, che i fenomeni del senso esterno hanno qualche cosa di fermo, di stabile; mentre il tempo, che è la sola forma del senso interno, *non ha nulla di stabile (Nichts Bleibendes hat),* e quindi ci fa conoscere la vicenda delle determinazioni, non lo stesso oggetto determinabile. Questo determinabile non ci è dato poi neppur dal concetto dell'Io, concetto il quale, non corrispondendo ad esso alcuna intuizione, non ha neppure nessun oggetto ed è privo di ogni contenuto. L'Io insomma non è, come già dicemmo, una sostanza assolutamente reale, e neppure una sostanza fenomenica; ma i fenomeni mutabili, e tali sono pure gl'interni, vogliono necessariamente venir riferiti ad un Substrato immutabile; questo substrato non potendo essere l'Io, l'anima, dovrà necessariamente essere la materia. — Questa conclusione, la quale però non viene tratta nella prima edizione, scende necessariamente dalle premesse indicate; ed è invece esplicitamente dichiarata, sviluppata ed anche un po' esagerata nella seconda edizione.

La questione del senso interno e dei rapporti dei fenomeni interni cogli esterni, viene nella seconda edizione già chiaramente toccata nei citati §§ 24 e 25 dell'*Analitica dei concetti,* nei quali si mostra la dipendenza che nel nostro pensiero hanno le determinazioni del tempo da quelle dello spazio.

7. — Ma la questione non viene posta in tutta la sua ampiezza e risoluta se non nella *Confutazione dell'Idealismo* e nell'*Osservazione generale sul sistema dei principii,* inserite nel 2° capitolo dell'*Analitica dei principii*, nonchè in una lunga nota alla Prefazione della 2ª edizione.

Nella *Confutazione*, già più volte citata, Kant, dopo aver par-

lato dell'Idealismo nel modo che noi già conosciamo (V. retro, Capo VI, § 2), vuol provare, che *la sola coscienza* **determinata** *della nostra esistenza prova l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi.*

Ora il ragionamento che si fa qui e negli altri luoghi indicati, non è che uno sviluppo di ciò che si trova nella *Considerazione generale*, già citata, della prima edizione. Questo ragionamento suona nella detta *Confutazione* letteralmente così: " Io ho coscienza " della mia esistenza come determinata nel tempo. Ogni determi- " nazione di tempo presuppone qualche cosa di permanente nel- " l'apprensione. Ma tale permanente non può esser qualche cosa " in me, perchè la mia esistenza nel tempo viene appunto origi- " nariamente determinata da quello. Dunque l'apprensione di co- " desto permanente è solo possibile per mezzo di una cosa *(Ding)* " fuori di me, *e non per mezzo della sola rappresentazione di una* " *cosa fuori di me.* Dunque la determinazione della mia esistenza " nel tempo è solo possibile per l'esistenza di cose reali, che io " apprendo fuori di me. Ora la coscienza nel tempo è necessaria- " mente congiunta colla coscienza della possibilità di quella deter- " minazione, quindi anche coll'esistenza di cose esterne come con- " dizione di questa; cioè la coscienza della mia propria esistenza " è ad un tempo coscienza immediata dell'esistenza di altre cose " fuori di me ".

È innegabile che un tale ragionamento contiene ambiguità ed equivoci, e che Kant avrebbe dovuto mantenere su qualche punto le dichiarazioni chiare ed esplicite della prima edizione. Tuttavia noi dobbiamo interpretare anche qui, se è possibile, le dubbie ed oscure espressioni di Kant secondo il senso generale della dottrina; ed io credo appunto che quelle non siano assolutamente contrarie a questa. Le maggiori difficoltà si hanno là dove Kant dice che all' apprensione del permanente non si richiede la sola rappresentazione di un fuori di me, ma *una cosa fuori di me* (ein Ding ausser mir). Ma ogni difficoltà scompare, quando si pensa che qui si tratta sempre di reale fenomenico e non noumenico, e che nell'ambito dei fenomeni l'esterno è così realmente esterno, come i fenomeni dalla nostra coscienza sono realmente interni. — Il che non toglie che la forma del senso esterno, quella in grazia della quale soltanto v'è per noi una realtà esterna, cioè lo spazio, sia al pari della forma del senso interno, cioè al pari del tempo,

una forma puramente soggettiva dello spirito (V. anche i *Prolegomeni*, § 49). — Tutto il ragionamento kantiano si riduce dunque così a provare, che, richiedendosi in forza della prima analogia dell'esperienza, un permanente per ogni mutabile, e la forma del tempo essendo sempre mutabile, il permanente si potrà avere soltanto nello spazio ossia nei fenomeni esterni.

Ma neppur i fenomeni esterni son tutti permanenti; anzi tutti i fenomeni, che direttamente apprendiamo, in qualche modo si mutano; deve dunque esser dato qualche cosa di permanente fuori di noi, e questo qualche cosa, questo *Substratum* generale, è appunto *la materia* (Kant, p. 277 e seg., 1ª ed.).

Ma, nell'*Osservazione generale al sistema dei principii,* Kant allarga ancora la sua dottrina cercando di provare che occorre una intuizione esterna per obiettivare, ossia dimostrarne l'obiettiva realtà *(die obiective Realität darthun)*, non solo la categoria della sostanza, ma anche le altre due, cioè quelle della causalità e della reciproca comunione: così, secondo Kant, per l'obiettivazione della causalità è necessaria l'intuizione del *moto nello spazio*, che sola ci può dare l'idea di mutazione; mentre il senso interno, non dandoci mai l'intuizione d'un permanente, non ci può dare neanche quella del mutabile; e per la reciproca comunione è necessaria l'intuizione di più cose coesistenti nello spazio.

Posta questa dottrina di Kant è facile vedere come per lui la sostanza, il soggetto dei fenomeni interni, non potendo essere l'Io, il quale è una mera forma o meglio il fondamento di tutte le forme, doveva essere il corpo, come per un certo riguardo era pure pel Locke. Kant ad ogni modo lo ammette implicitamente, quando afferma che è necessaria la materia per aver la permanenza della sostanza, e che ogni fenomeno deve appartenere ad una sostanza. In fondo dunque Kant è, criticamente, materialista, pur rimanendo idealista, come risulta chiaramente da un pensiero importante, espresso tanto nella prima quanto nella seconda edizione, benchè in modo diverso. Noi potremmo, scrive Kant nella prima edizione (p. 319), dare all'Io la sostanzialità, *e, colla semplicità, l'indistruttibilità, quando si potesse dire che esso è una parte semplice della materia*. Dunque è nella materia, in ogni modo, che Kant voleva cercare la sostanzialità dell'Io. Ma più esplicito è, naturalmente, nella seconda edizione; poichè, dopo aver dichiarato che col senso interno non possiamo rappresentarci la permanenza

dell'Io, dice che questa è però chiara per sè durante la vita, perchè l'uomo, oltre essere pensante, *è anche un oggetto dei sensi esterni* (Kant, p. 415 e seg., 2ª ed.).

Ma, dogmaticamente, Kant è sempre nella seconda edizione come nella prima ugualmente lontano dallo spiritualismo e dal materialismo. Se noi, scrive Kant nella seconda edizione (p. 409 e seg.), potessimo provare che l'Io è semplice, benchè non ne abbiamo l'intuizione, *avremmo aperte le porte del regno dei Noumeni e ognuno vi potrebbe entrare e impossessarsi di ciò che crede.*

Quanto al materialismo, egli lo rifiuta nella seconda edizione per ragioni analoghe a quelle esposte nella prima. L'Io, egli dice, sebbene sia una semplice forma, un pensiero, è pur sempre, come tale, uno nella coscienza, anzi il fondamento di ogni unificazione fatta dalla mente umana. Ora, nello spazio nulla si trova di semplice ed uno.

Ma la confutazione di ambedue le dottrine sotto l'aspetto noumenico non toglie che la seconda edizione metta, sotto l'aspetto fenomenico, in maggior rilievo l'esistenza reale della materia.

8. — Ma v'è un altro punto, in cui la seconda edizione si distingue, se non si differenzia, dalla prima: ed è una maggior preoccupazione e cura nel mostrare, come colla sua dottrina non siano compromessi gli interessi pratici e morali. — Anche nella prima edizione, dopo aver respinto nell'ordine teoretico, oltre il materialismo, anche lo spiritualismo, Kant soggiunge, che con ciò non è tolta a noi la possibilità di persuaderci, per altra via, dell'esistenza costante e indipendente del *me*, e che anzi colla sua critica sono vinte tutte le obiezioni dogmatiche che si potrebbero muovere contro le nostre *aspettazioni* (*Erwartungen*, Kant, p. 383 e seg.).

Ma nella seconda edizione questo pensiero è molto più sviluppato. L'impossibilità di risolvere teoreticamente le questioni della psicologia razionale ci sono un avvertimento, osserva Kant, ad abbandonare codesta vana *(überschwängliche)* speculazione, e a rivolgerci invece all'uso pratico fruttuoso della ragione. Così la distruzione degli argomenti dogmatici non nuoce, secondo Kant, ma giova; perchè gli uomini non credono a codesti argomenti sottili, che le scuole *fanno girare come una trottola*, ma fondano i loro principii morali sopra una base migliore che la Critica vuole appunto render più ferma e più solida. — Fatti sicuri da ogni obie-

zione dogmatica, abbandonata la via metafisica che non conduce alla meta, noi possiamo colla Ragion pratica trascendere i limiti dell'esperienza, penetrare nell'ordine della finalità, e, fondandoci su questa, riconoscere la necessità di una vita futura, riconoscere un Io, che rimane costante e identico a sè nella sua coscienza e nei fatti variabili di questa.

Ma tuttociò, conclude Kant, non reca nessun aiuto alla psicologia razionale. In forza dei principii morali dobbiamo riconoscere in noi una spontaneità libera, quindi un essere assolutamente e in sè esistente; ma noi non possiamo perciò procurarci di quest'essere nè de' predicati, che la psicologia razionale vorrebbe dargli, alcuna intuizione, quindi neppure nessuna scienza teoretica (Kant, p. 421 e seg., 2ª ed.).

Così la seconda edizione apre, non meno della prima, un abisso profondo ed insuperabile tra il fenomeno e il noumeno; e poichè contro le distruzioni della Ragion pura l'intiera sapienza teoretica dell'uomo non possiede alcun rimedio, egli deve necessariamente rivolgersi ad altra fonte, cioè alla Ragion pratica.

Ma come si possono conciliare nell'uomo due concezioni o sistemi di idee così opposti? La questione è molto grave; ma essa deve venir discussa nella Filosofia pratica; ora dobbiamo esaminare le altre due specie dei raziocini dialettici, cominciando dalle *Antinomie* della cosmologia razionale.

§ 4. — *Le antinomie della Ragion pura.*

1. — Come la ragione, cercando il soggetto assoluto dei fenomeni interni e volendo determinarne le proprietà, cade in paralogismi, così cercando l'unità assoluta delle condizioni obiettive, cade nelle antinomie; perchè, mentre nei paralogismi l'illusione sta da una parte sola, cioè nelle tesi dello spiritualismo, invece nelle antinomie la ragione viene spinta da un'eguale illusione ad ammettere, intorno ad una medesima questione, due soluzioni dogmatiche contradditorie.

Kant chiama *Antitetica trascendentale* quella parte della sua Critica, che studia questa lotta della ragione con sè stessa. L'Antitetica non è dunque una dottrina che oppone una serie di antitesi a una serie di tesi; ma, senza accogliere nè le une nè le altre, studia ed espone le cause e i risultati del loro contrasto.

Però questo studio non deve volgersi a questioni arbitrarie, ma a questioni che la ragione incontra necessariamente nel suo esercizio, e nelle quali essa è tratta non per artificio ma in modo naturale e necessario, a proposizioni contradditorie; tanto che l'illusione della verità delle une e delle altre rimane anche quando, in grazia della Critica, è cessato l'inganno.

Vediamo ora quali siano le questioni accennate: Noi abbiam detto come la ragione venga dalla natura sua mossa a cercare regressivamente tutte le condizioni di un dato condizionato e come essa non possa riposarsi se non nel concetto di un Assoluto. Ora la ragione si trova implicata in un'antinomia, quando percorre una serie di condizioni, non coordinate fra loro come avviene nelle sintesi fatte secondo la categoria di sostanza, ma fra loro subordinate. Il che avviene:

1° Nel tempo e nello spazio: infatti il presente è condizionato da un momento precedente e questo da un altro che precede, ecc.; e quanto allo spazio, sebbene le parti vi siano coordinate, tuttavia anch'esse sono determinate e percepite per mezzo di una regressione;

2° Nella materia, che è la *realtà nello spazio*, nella quale la serie dei subordinati è data dalle sue parti stesse;

3° Nel rapporto di causa, in forza del quale dato un effetto abbiamo una serie regressiva di cause che lo determinano;

4° Nel concetto di contingente, il quale richiede la necessità assoluta.

Questa divisione corrisponde, secondo la disposizione simmetrica costantemente osservata da Kant nel suo sistema, alla quadruplice divisione delle categorie. Le antinomie saranno dunque quattro, e la ragione vi è condotta cercando:

1° L'integrazione assoluta dell'unione *del* Tutto fenomenico dato *(des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen)*.

2° L'integrazione assoluta della divisione di *un* Tutto fenomenico *(eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung)*.

3° L'integrazione assoluta della derivazione *(Entstehung)* di un fenomeno in genere;

4° L'integrazione assoluta della dipendenza in cui è l'esistenza del mutabile fenomenico.

La ragione in queste quattro questioni cade nelle antinomie; giacchè da una parte è spinta a cercare l'Assoluto nella totalità

della serie, riguardando come condizionato ogni membro di essa; e dall'altra è spinta a cercare l'Assoluto in un membro della serie, al quale verrebbero subordinati tutti gli altri membri. Nel primo caso la serie è infinita (regressivamente), e tuttavia è data intieramente; nel secondo caso si ha un principio, un *Primo* della serie, il quale sarà: nella prima antinomia un principio del mondo (rispetto al tempo), un limite del mondo (rispetto allo spazio); nella seconda il semplice; nella terza l'assoluta libertà (l'attività assolutamente autonoma); nella quarta l'assoluta necessità di natura.

Ogni giudizio delle antinomie espone l'Idea di un Assoluto, di un Incondizionato, quindi un'Idea trascendentale. Le idee trascendentali, che sono oggetto delle antinomie, sono dette da Kant in senso generale *Concetti cosmologici (Weltbegriffe)*, i quali vengono poi da lui suddivisi in *concetti cosmologici* (strettamente intesi), contenuti nelle due prime antimonie, e *concetti naturali (Naturbegriffe)*, contenuti nelle due ultime; il che è conforme alla distinzione fatta da Kant tra *Mondo* e *Natura*: mondo significa il *Tutto matematico* dei fenomeni, la totalità della loro aggregazione nel tempo e nello spazio; e natura invece l'unità dei fenomeni nell'esistenza, ossia la loro connessione, il *Tutto dinamico*.

Esaminiamo ora partitamente le quattro antinomie.

PRIMA ANTINOMIA.

Tesi. Il mondo ha un cominciamento nel tempo, ed è limitato nello spazio.

Antitesi. Il mondo non ha nè cominciamento nel tempo, nè limiti nello spazio; ma è, sì per il tempo come per lo spazio, infinito.

L'antinomia tanto per la tesi quanto per l'antitesi si distingue, come è facile scorgere, in due parti, l'una riguardante il tempo e l'altra lo spazio.

Kant prova la tesi per il tempo nel seguente modo: Poniamo che il mondo sia infinito nel tempo; una quantità o una serie infinita non può essere compiuta mai perchè ad essa si può sempre aggiungere alcunchè; una serie infinita non sarebbe quindi mai *data,* non potrebbe esistere; dovendosi dunque trovare anche nel tempo la totalità delle condizioni, esso deve necessariamente avere un cominciamento.

Per lo spazio la tesi è provata in un modo analogo: se lo spazio fosse infinito, non potremmo abbracciarlo, insiem col mondo in esso contenuto, come un *Tutto*; perchè non potrebbe esser tale se non colla sintesi *compiuta* delle sue parti.

Kant nello spiegare questa tesi rifiuta il concetto *che i Dogmatici*, com'egli dice, *per solito si fanno dell'infinità*, il concetto cioè di una quantità della quale non si può pensare la maggiore; sostetuendovi l'altro, da lui chiamato il *vero concetto trascendentale*, di una quantità la cui sintesi non può mai venir compiuta: concetto che per la prima volta fu con tanta chiarezza ed acume spiegato dal Locke nel suo *Saggio*.

Non meno stringenti di quelle della tesi sono le prove dell'antitesi. Se il tempo, dice questa, ha avuto un principio, dobbiamo necessariamente supporre prima di esso un tempo vuoto; ma in questo, mancandovi ogni distinzione tra essere e non essere, non possiamo trovare la ragione o la condizione dell'esistenza di alcuna cosa.

Nè meglio possiamo dar limiti allo spazio, il quale dovrebbe essere limitato da uno spazio vuoto, esistente cioè fuori del mondo. — Ma questo comprende ogni cosa, quindi ancora questo spazio vuoto, e così si va necessariamente all'infinito.

Insomma, conclude Kant commentando l'antitesi, nella rappresentazione del mondo accessibile a noi, del mondo sensibile, noi non possiamo fare astrazione dal tempo e dallo spazio; quindi, se noi immaginiamo il mondo come limitato, esso *si trova necessariamente nel vuoto infinito* (liegt nothwendig in dem unendlichen Leeren); cioè noi ce le rappresentiamo necessariamente così. Chi cerca sfuggire a tale conseguenza, dice Kant, mette in luogo del nostro mondo sensibile, che è per Kant il mondo reale, *chi sa qual mondo intelligibile*, cioè un mondo non sottoposto alle condizioni dello spazio e del tempo, e quindi per Kant, teoreticamente, uno *0* (zero) o un *X*.

SECONDA ANTINOMIA.

Tesi. Ogni sostanza composta nel mondo consta di parti semplici, e non esiste che il semplice o ciò che da questo risulta.

Antitesi. Nessun composto consta di parti semplici, e non esiste nel mondo alcuna cosa semplice.

La tesi è il principio fondamentale della dottrina leibniziana, e Kant la prova così: Supponiamo che le sostanze composte non constino di parti semplici; siccome la composizione non è per le sostanze che una relazione loro estrinseca, ne verrebbe che, tolta questa col pensiero, sarebbe pur tolta ogni sua parte e quindi non resterebbe più nessuna cosa. Si deve dunque riconoscere che le sostanze esistono indipendentemente dalla loro composizione e che questa, e il mondo in genere, risulta in ultimo di elementi semplici.

Importa nell'antitesi distinguere due parti. Kant prova la prima considerando che, essendo ogni composto sostanziale possibile soltanto nello spazio, deve constare di tante parti di quante consta lo spazio da esso medesimo occupato. — Ma lo spazio non consta di parti semplici; perciò, dato che il composto risulti di parti semplici, dovendo ciascuna di queste occupare uno spazio, dovrà pur constare di una molteplicità di parti e non potrà esser semplice. Nessun composto sostanziale consta quindi di parti semplici. — Naturalmente un tal principio non riguarda e non può riguardare che le cose quali appaiono a noi, cioè i fenomeni, i quali sono necessariamente soggetti alle condizioni dello spazio, e quindi a tutte le condizioni poste dalla matematica; e chi cavilla con questa, cercando di sottrarre gli oggetti alle sue leggi, è vittima della solita illusione che ci fa prendere i fenomeni per cose in sè.

Ma la seconda parte dell'antitesi non si contenta di ciò; poichè non solo si rifiuta ad ammettere che il composto risulti di parti semplici, ma sostiene che non vi è nessun essere semplice al mondo. Ora, osserva Kant, questa proposizione va soltanto ammessa nel senso, che l'intuizione non ci dà mai sostanze semplici e che, se anche ce le desse come tali, noi non saremmo per questo certi che esse siano semplici assolutamente, potendo esser composte senzachè noi abbiam modo di accorgercene.

TERZA ANTINOMIA.

Tesi. Non vi è nel mondo soltanto una causalità secondo le leggi di natura; per la spiegazione dei fenomeni si deve anche ammettere una causalità libera.

Antitesi. Non vi è libertà nel mondo, ma tutto avviene secondo leggi naturali.

La tesi si fonda sulla stessa legge suprema di natura, secondo la quale *niun fatto può avvenire senza una causa sufficientemente a priori determinata*, senza cioè che precedentemente vi sia una condizione o una serie di condizioni atte compiutamente a produrlo. Ma se noi accettiamo l'antitesi, noi non avremo mai questa serie nè determinata nè compiuta; poichè, se ogni cosa avvenisse secondo leggi naturali, non vi sarebbero al mondo che fatti determinati da altri, e questi da altri e così via, e noi non potremmo fermarci mai ad un primo principio.

Dobbiamo dunque riconoscere a principio nel mondo un'*assoluta spontaneità* dalla quale cominci la serie dei fatti, e nella quale questi possano trovare la totalità delle loro condizioni, succedendo gli uni agli altri secondo le leggi naturali.

Ma se voi, dice l'antitesi, ammettete una tale libertà, allora voi rompete la legge di causalità, e quindi rendete impossibile la natura. Causalità e natura richiedono che tutti i fenomeni siano collegati fra loro, e che nulla cominci ad essere, nulla avvenga, senza uno stato precedente che lo determini. La tesi invece, ponendo una prima azione che non sarebbe alla sua volta determinata, sottrae questa ad ogni legge e, rompendo l'unità dell'esperienza, introduce nella natura un elemento che quasi la distrugge *(lässt kaum mehr Natur denken)*, potendo le leggi naturali essere ad ogni momento perturbate da codesta potenza eslege della libertà. Secondo l'antitesi dunque ogni fatto ha la sua causa in un altro fatto precedente e questo in un altro e così via all'infinito; per il che la ragione deve spingersi sempre avanti nelle sue ricerche, nè può, nè deve fermarsi mai ad alcun punto di riposo *(Ruhepunkt)*; ma, riguardando le sostanze come sempre date, deve riguardarle pure come da ogni tempo in reciproca connessione fra loro, senza ammettere un primo membro.

QUARTA ANTINOMIA.

Tesi. Al mondo appartiene qualche cosa che, o come sua parte o come sua causa, è un essere assolutamente necessario.

Antitesi. Non esiste nulla di assolutamente necessario nè nel mondo nè fuori di esso come sua causa.

Ogni cambiamento nel mondo, dice la tesi, deve avere una condizione che lo preceda nel tempo e lo renda quindi necessario; ma questa condizione può essere alla sua volta un condizionato e richieder pure la sua condizione e così via. Ora, ogni condizionato presuppone per la sua esistenza una serie compiuta di condizioni sino all'assolutamente Incondizionato; il quale, dovendo come condizione precedere il condizionato ed esistere quindi nel tempo, appartiene al mondo sensibile o come parte di esso o come la totalità stessa dei sensibili.

Questo argomento, come si vede, è strettamente cosmologico; parte dall'esistenza dei fenomeni e quindi delle percezioni, e conclude ad un Assoluto che esiste nel mondo stesso fenomenico e non può trascenderlo; ed invano altri ha tentato di farlo, basandosi su meri concetti, cioè riguardando le mutazioni e quindi il mondo fenomenico in genere come contingente, e da questo concludendo ad un necessario fuori del mondo stesso. Ma noi abbiam veduto come, secondo Kant, la successione di determinazioni fra loro opposte (il mutarsi) non provi che esse siano in sè contingenti, cioè che potrebbero non essere in quel modo e in quel tempo in cui sono. Ogni nuovo stato ha soltanto una *contingenza empirica*, come qui la dice Kant, richiede cioè una causa precedente che lo determini.

Ma con ragioni non minori si prova l'antitesi, che noi possiamo distinguere nei seguenti punti:

1° Non può esserci nella serie dei fenomeni nessun Assoluto; perchè questo non avrebbe condizione e contraddirebbe così alla legge fondamentale della natura e dell'esperienza;

2° Non può essere assoluta la totalità della serie stessa, essendo condizionale ogni suo membro;

3° Si supponga, che quest'Assoluto si trovi fuori del mondo sensibile e quindi fuori dei Condizionali; esso dovendo, per cominciare la serie di questi e determinarla, agire, e non potendosi agire se non nel tempo, agirebbe necessariamente in questo e apparterrebbe al mondo fenomenico: il che è contro l'ipotesi.

Da ciò le conclusioni dell'antitesi, le quali sono affatto opposte a quelle della tesi; sebbene tesi ed antitesi si fondino in ultimo sullo stesso principio, cioè sul principio, che ogni mutazione deve avere le sue condizioni in ciò che precede; ma come la tesi considera il passato nella sua totalità, così essa trova in questo tutta la serie delle condizioni e quindi l'incondizionato; l'antitesi invece,

considerando ogni singolo membro della serie (ogni reale fenomenico per sè), li riguarda naturalmente tutti come condizionati.

Così termina in Kant l'esposizione delle singole antinomie.

2. — L'Antitetica kantiana è uno dei fatti più importanti della storia della filosofia e una delle dottrine più geniali del nostro autore, il quale, raccogliendo quanto di più rigoroso si era da altri pensato prima di lui e aggiungendovi la sua inarrivabile acutezza, si studia di dare tanto alle tesi quanto alle antitesi la loro forma più stringente, per poi, con una gioia mal celata, cantare l'inno di morte alla vecchia Metafisica. È una di quelle rare occasioni, nelle quali Kant, temperando anche con qualche celia lo stile arido e severo da lui usato nella *Critica*, ti rammenta l'autore dei *Sogni d'un visionario* ed il piacevole conversatore delle più colte società di Conisberga. Egli ti fa assistere alla lotta dei Metafisici dogmatici e te ne mostra la pretesa scienza distrutta dalle loro stesse armi. In codesto agone, osserva egli, nessuno è mai morto del tutto, e chi prima pareva atterrato per sempre, risorge d'un tratto e mette l'avversario nella condizione in cui si trovava prima egli stesso, e così, con vicenda continua; per essere certi della vittoria, basta esser l'ultimo a parlare, perchè codesti campioni, irresistibili ciascuno nell'abbattere le dottrine dell'avversario, sono poi inetti a difendere le proprie; gli è per questo, egli soggiunge, che le varie proposizioni, tranne la tesi dell'ultima antinomia, vengono tutte provate indirettamente. L'intendimento della Critica è di ridurre al silenzio queste voci discordi, mostrando che gli uni e gli altri sono vittima d'un'illusione naturale e necessaria della ragione. Questo dice Kant essere il suo *metodo scettico*, da non confondersi però collo Scetticismo; perchè quello, collo studiare gli intrecci e le contraddizioni della ragione, non cerca che di conoscerne meglio la natura e giungere ad un risultato critico e positivo (1). Vediamo come Kant ottenga questo scopo.

Se noi, dice Kant, dovessimo stare soltanto al valore logico degli argomenti recati, rimarremmo perpetuamente dubbiosi ed oscillanti

(1) Kant, *Kr. d. r. Vern.*, 1ª ed., p. 336 e segg. — Avvertiamo qui che, cominciando dal 2° capitolo del 2° libro della *Dialettica*, le due edizioni sono identiche.

intorno alle loro opposte conclusioni. Noi siamo certi, che l'esperienza non verrà mai a smentirne alcuna; e sebbene esse si distruggano inesorabilmente a vicenda, pure la loro apparente contraddittorietà produce continuamente in noi l'illusione, che, essendo falsa l'una, debba esser vera l'altra. Del che non è a meravigliarsi, perchè tutte le idee cosmologiche, le quali stanno a fondamento delle quattro antinomie, dovendo conformarsi, come sintesi stabilite secondo una regola, all'intelletto, e, come unità assolute, alla ragione, allorchè sono adeguate a questa sono troppo grandi per l'intelletto; allorchè si adeguano all'intelletto sono troppo piccole per la ragione. Nelle prime tre antinomie son troppo piccole le tesi, troppo grandi le antitesi; nella quarta l'opposto; e così, se date un principio, un limite, ecc., al mondo, io debbo supporre ancora al di là altro tempo, altro spazio, e l'idea è troppo piccola; se poi non date alcun principio e alcun limite, non giungete mai a comprendere il vostro oggetto; e così per l'intendimento l'idea è troppo grande, ecc. Nella quarta Antinomia l'antitesi considera ogni cosa come condizionata, perciò l'idea è troppo piccola; mentre la tesi, pretendendo farci riconoscere un Assoluto posto a distanza infinita, ci porge un' idea che l'intendimento non può abbracciare (Kant, p. 485 e segg., 1ª ed.). — Questo fatto ci prova che il concetto posto a fondamento delle idee cosmologiche è vuoto ed immaginario; ciò che spiega il fatto delle antinomie: quando due giudizi sono fra loro contradditori, e tuttavia si può mostrare che amendue sono ugualmente veri od ugualmente falsi, allora, dice Kant, è segno che il concetto su cui quei giudizi si fondano è errato; oppure che un concetto vero vien preso nell'uno e nell'altro giudizio sotto un aspetto differente. In ambi i casi Kant chiama dialettica questa apparente contraddittorietà, come si trova appunto nelle Antinomie cosmologiche.

Ma, essendo la logica troppo impotente per sè a darci un possesso sicuro delle tesi o delle antitesi, sorgono opposti *interessi* della nostra ragione, i quali ci spingono a tener per vere le une o le altre. Queste due serie di proposizioni prese ciascuna nel loro complesso formano due sistemi diversi, cioè le tesi un *Dogmatismo* della Ragion pura, le antitesi un *Empirismo,* che pretende spiegare secondo i suoi principii, non solo i fenomeni, ma tutta la realtà in genere (cioè anche la noumenica). Il primo vien pur detto da Kant *Platonismo*, il secondo *Epicureismo.*

Il Platonismo cerca l'Assoluto in un Reale a cui tutti gli altri reali sono subordinati: perciò abbiamo un limite o un principio del mondo, il semplice, un'attività assolutamente autonomica *(Selbstthätigkeit)* ossia la libertà, ed un'assoluta necessità di natura.

Ora gli interessi, che la nostra ragione ha per queste idee delle tesi sono, secondo Kant, principalmente i seguenti: 1° un interesse pratico, perchè con esse si conciliano certi principî che sono o si credono fondamento della moralità, come la semplicità dell'Io, la libertà, ecc.; 2° un riposo anche per il pensiero speculativo, essendovi un punto nel quale esso può fermarsi e la condizionalità vien determinata; 3° la popolarità, la quale deriva in parte già dalla prima proprietà che abbiamo indicato: il volgo vuole qualche cosa di certo e di positivo, che possa servir di fondamento alla sua vita pratica e rispondere alle sue speranze. Ma il volgo viene ancora spinto ad accettare le tesi dalla *comodità* e dalla *vanità* (*Gemächlichkeit u. Eitelkeit*, p. 473, 1ª ed.); perchè esse gli dànno una scienza che può facilmente e prontamente acquistare e nella quale crede saperne quasi quanto il più dotto; anzi può andar almanaccando e chiacchierando assai più; poichè, osserva Kant, quando si tratta di pure idee si è tanto più facondi quanto meno se ne sa.

Le antitesi cercano l'assoluto nella totalità della serie dei Reali, ammettendo come condizionato ogni membro di essa; e quanto all'interesse che il nostro spirito ha per esse, ossia per l'Empirismo, Kant osserva: 1° Che la ragione non vi trova soddisfatti i suoi bisogni pratici, poichè co' suoi principii l'Empirismo tende a scuotere i fondamenti della moralità; 2° Ma in compenso esso è molto favorevole alla speculazione, poichè esso dà l'addio ad ogni idea trascendentale e non pone alcun limite alle sue ricerche, attenendosi però sempre all'esperienza. Kant dice che, come metodo per lo studio della realtà (empirica), cioè per la formazione della scienza, l'Empirismo va benissimo; ma quando esso, non contento di negare il valore delle tesi nel mondo fenomenico, le nega assolutamente, cade nel vizio del suo avversario e si rende dogmatico con danno irreparabile dell'interesse pratico della ragione, meritando allora veramente il nome di Epicureismo; 3° L'Empirismo manca di popolarità, perchè, impedendo alla ragione che è per natura *architettonica*, di terminare l'edifizio intellettuale, le toglie la soddisfazione di avere una scienza completa; e perchè il metodo suo, esigendo che nell'acquistare la scienza si osservi e si fatichi e

non si tragga comodamente ogni conoscenza da un principio assoluto, rintuzza nel volgo la presunzione di saperne quanto il dotto.

Così, altri si appiglia alla tesi o alle antitesi, secondochè in lui prevale l'interesse pratico o lo speculativo.

Ma l'interesse ed il sentimento non debbono decidere della verità delle proposizioni. Se, logicamente considerate, queste possono provarsi vere e false ad un tempo, gli è certo che poggiano sopra un falso presupposto, che è quello di riguardare i fenomeni come cose in sè; nel qual caso tutte quelle proposizioni prendono il carattere dogmatico e come tali sono tutte false, mentre pei fenomeni come tali non sono nè vere nè false, perchè non li riguardano. Quando invece si distingua ciò che spetta ai fenomeni e ciò che spetta ai noumeni, possiamo dare alle antinomie la loro giusta soluzione, cioè la soluzione *critica*, secondo la quale pei fenomeni come tali sono vere tutte le antitesi e false tutte le tesi; per le cose in sè invece sono false ugualmente le tesi e le antitesi delle due prime antinomie, mentre delle altre due possono essere vere tanto le tesi quanto le antitesi.

Così Kant crede di conciliare pienamente fra loro le opposte necessità della scienza e della pratica. La scienza richiede una ricerca continua e inesauribile nella serie regressiva delle condizioni; perciò essa deve accettare le antitesi e attenersi ai principî dell'Empirismo: ma col presupposto fondamentale che tutti gli oggetti di cui essa può occuparsi sono fenomeni e non cose in sè, e che tali sono le condizioni stesse che essa viene e verrà gradatamente scoprendo; per il che anche queste alla loro volta richiederanno altre condizioni, senza però mai poterle conseguire nella loro assoluta totalità.

Quanto alla pratica, questa ha, come meglio vedremo in seguito, la sua piena soddisfazione nelle tesi delle due ultime antinomie, le quali tesi, come dicemmo, possono essere vere ambedue se riferite alle cose in sè. Con tale condizione è pienamente giustificato il Platonismo che su di esse si fonda.

L'errore comune delle antinomie non istà dunque nel riferirsi alle cose in sè; ma nel riferirsi ai fenomeni come se questi siano cose in sè. Nascono da ciò tutte le contraddizioni e le difficoltà.

Infatti il ragionamento generale con cui si provano tutte le proposizioni delle antinomie non è che un sofisma *figurae dictionis*. Si dice: *Quando è dato il condizionato è pur data la serie compiuta delle condizioni*; *ora, ci sono dati dai sensi oggetti come condizio-*

nati, dunque, ecc. Ma il principio, su cui si fonda questo ragionamento, per quanto sembri evidente ed universale, può aver valore soltanto per oggetti esistenti in sè e non per fenomeni. — Ed invero, secondo la teoria di Kant, non ci possono esser dati oggetti se non nelle forme dello spazio e del tempo, ossia per mezzo dell'esperienza; giacchè fuori di questa gli oggetti sono nulla per noi, sono come non esistenti. Che se noi crediamo all'esistenza di molti oggetti che non apprendiamo nè apprenderemo mai, essi vengono però sempre rappresentati *in un'esperienza possibile*; sicchè noi, assolutamente parlando, potremmo in qualche modo incontrarli nel progresso della nostra esperienza, mentre l'Assoluto o una serie assoluta di condizioni non ci potrebbe mai venir data in nessuna esperienza. Dunque gli oggetti, che noi possiamo conoscere, gli oggetti sensibili, sono tutti relativi, sono tutti oggetti condizionati. — Perciò quel principio non può esser applicato a questi come avente un valore reale, o, come dice Kant, *costitutivo*; ma può solo avere ed ha per la mente un valore metodico o *regolativo*, inquantochè ci spinge ad allargare sempre più le nostre cognizioni. Infatti se, dato il condizionato, debbono essere date le sue condizioni, e gli oggetti sperimentali, i soli oggetti che noi possiamo conoscere, son tutti e sempre condizionati, ne viene per necessaria conseguenza che la mente umana non può riposarsi mai nel suo sapere; ma è costretta per ispiegarsi quegli oggetti, cioè per determinarne le condizioni, ad una regressiva inesauribile ricerca di queste. — Quando ci è dato un oggetto sperimentale, cioè condizionato, non ci son dunque date, secondo Kant, le sue condizioni, ma ci è dato, *pôrto (aufgegeben)*, un regresso da quel condizionato stesso alle sue condizioni e da queste ad altre e così via. Però queste condizioni non ci sono date nel condizionato stesso, ma solo per mezzo del regresso che le fa, secondo Kant, esistere. Kant intende cioè che noi non possiamo anticipare tali condizioni col solo pensiero, ma che esse si debbono incontrare nella regressione, ossia *sperimentare*; o che almeno se n'ha da argomentare l'esistenza in virtù di leggi empiriche.

In questo modo l'Idealismo trascendentale, dice Kant, libera la nostra ragione dalle contraddizioni naturali delle quattro Antinomie, dissipando la loro illusione dialettica e stabilendo che le proposizioni contraddittorie in esse contenute non hanno valore reale per il nostro mondo sperimentale.

In ciò si ha, secondo Kant, una prova negativa dell'Idealismo trascendentale, perchè la ragione non potrebbe in altro modo sciogliere quelle antinomie.

3. — Vediamo invece qual valore prendano in ognuna di queste la tesi e l'antitesi, quando vengono interpretate secondo la Critica. Nelle due prime antinomie, che Kant chiama *matematiche*, tesi e antitesi sono, come già si disse, ugualmente false, quando si riferiscono alle cose in sè; ma le antitesi sono vere, benchè solo in un certo senso, quando esse si riferiscano ai fenomeni come tali. Il mondo in sè non può essere nè limitato nè illimitato, non può avere o non avere un principio perchè non esiste nè nello spazio nè nel tempo, i quali sono forme meramente soggettive del nostro percepire. E lo stesso si dica della divisibilità, la quale presuppone la forma dello spazio e non è concepibile fuori di esso.

Ma quanto al mondo fenomenico o parvente, convien intenderci: esso è infinito nello spazio, nel tempo e nella divisibilità, ma solo per un certo verso; cioè esso non è tale nella nostra rappresentazione, ma è tale solo in quanto da un fenomeno all'altro, ossia da un fenomeno alle sue condizioni matematiche, ci è data una regressione senza termine.

Però questa regressione è diversa nelle due antinomie, poichè, secondo la sottile distinzione di Kant, nell'una essa è *infinita*, nell'altra invece *indefinita*. Infinita chiama Kant quella regressione, nella quale la totalità delle condizioni è data già nell'intuizione, ossia nel complesso delle sue parti; indefinita quella in cui la totalità delle condizioni di una data intuizione va cercata fuori di essa in altre intuizioni della medesima o anche di differente natura. Così di un uomo io non conoscerò mai tutti i progenitori, ma in ogni modo dovrò cercarli in una regressione, che va *all'indefinito* e non *all'infinito*.

Ora di così fatta *regressione all'indefinito* godono i due concetti che stanno a fondamento della prima antinomia, cioè lo spazio e il tempo. Noi non abbiamo mai rappresentazione dello spazio e del tempo nella loro totalità, ma le loro parti vengono da noi stessi successivamente prodotte per mezzo della regressione che il nostro pensiero viene compiendo da un punto all'altro. Questa regressione non troverà mai il punto ove fermarsi; e le parti del tempo e dello spazio, venendo generate dalla stessa regressione, non ci pos-

sono esser date senza di essa e quindi non mai compiutamente. Per il che noi non potremo mai asseverare che il mondo, quantitativamente considerato, cioè rispetto allo spazio e al tempo, abbia una grandezza determinata; giacchè in tal caso dovrebbe anche avere un termine, un limite assoluto. Ma il mondo, per terminare in qualche punto, dovrebbe essere rinchiuso, limitato dal nulla, dal vuoto assoluto, e tuttavia questo *nulla* dovrebbe essere percepibile. Ma ciò è assurdo; dunque il mondo empirico non ha limite, e il regresso da un punto all'altro potrà andare all'indefinito.

Stando perciò alla dottrina kantiana, noi non possiamo, come pur fecero alcune vecchie dottrine filosofiche, immaginare che il mondo empirico o lo spazio, abbia una data forma; perchè questa non solo non si potrebbe realmente sperimentare, ma non si potrebbe neppur rappresentare in un'esperienza possibile; qualunque forma richiedendo necessariamente, nel mondo e nello spazio, un limite o un confine assoluto.

Però Kant, dicendo che la regressione nei fenomeni del tempo e dello spazio è indefinita, cioè non può arrestarsi, non pretende che il tempo e lo spazio siano infiniti, o che nel mondo la regressione vada all'infinito, perchè con ciò si presupporrebbe come data la quantità del mondo; ma solo che si riconosca che la regressione non può terminar mai, e che quindi non troveremo mai nessun limite nè potremo dar mai alcuna forma al mondo.

Nella seconda antinomia invece la regressione voluta dall'antitesi va all'infinito, perchè la totalità ci è data nell'intuizione medesima, cioè in un fenomeno, in un composto; in cui, per quanto si divida, non si può mai giungere all'assolutamente semplice.

Con ciò però non si deve intendere, che un composto consti già per sè di un numero infinito di parti; poichè in un tutto empirico le parti non esistono prima della divisione, ma soltanto per mezzo della divisione, e come questa si protrae all'infinito, così essa non è mai data per intiero.

Tuttavia pare a qualcuno, dice Kant, che, quantunque ogni dato spazio sia divisibile all' infinito, le sostanze componenti un corpo si possano pensare come semplici. Ma questo è il solito errore in cui si cade, considerando i corpi come cose in sè; mentre essendo pur essi fenomeni ed occupando in ogni loro parte un determinato spazio, sono divisibili all'infinito come gli spazi da essi occupati.

Come si vede, le condizioni nelle antinomie *matematiche* sono sempre alla loro volta condizionate e quindi fenomeniche, dal che deriva l'assoluta inapplicabilità di quelle proposizioni antitetiche alle cose in sè. Ma una tale omogeneità tra condizionati e condizioni non esiste nelle altre due antinomie, ossia nelle *dinamiche*; nelle quali la condizione può essere di diversa natura del condizionato, può cioè, secondo Kant, essere un noumeno; e così potremo da quelle antinomie avere una soluzione valevole anche per questo.

Qui siamo giunti ad uno dei punti più gravi della dottrina di Kant, che ci dimostra la stretta connessione della Ragion pura colla Ragion pratica e l'errore di quei nostri filosofi i quali credono, che Kant abbia scritto la *Ragion pura* senza prevederne le rovinose conseguenze, e che per ripararvi abbia in séguito scritto la *Ragion pratica*. Risulta invece e dalle lettere sue e dalla stessa *Ragion pura*, come le due opere sian nate insieme nella mente di Kant; chè anzi già la *Ragion pura* esprime quel pensiero, più volte replicato negli scritti successivi, che la pratica prevale sulla teoria, la moralità sulla scienza.

Con ciò non voglio asserire, che Kant sia pienamente riuscito a conciliare la Ragion pura colla Ragion pratica; anzi riconosco esser questo uno dei punti più ardui e più dubbi del sistema, poichè s'intreccia colla questione riguardante l'esistenza dei noumeni e i loro rapporti coi fenomeni, ed è quindi travagliato dalle medesime invincibili difficoltà.

La soluzione che qui Kant cerca di dare delle antinomie dinamiche riguarda appunto i rapporti dei noumeni coi fenomeni; e poichè in questa parte la seconda edizione è conforme alla prima, noi abbiamo una novella prova che già in questa egli prendeva sul serio l'esistenza dei noumeni.

Nelle antinomie dinamiche non richiedendosi, come si disse, l'omogeneità tra la condizione e il condizionato, la tesi può esser vera rispetto ai noumeni e l'antitesi rispetto ai fenomeni. Kant si studia di dimostrarlo specialmente per la terza antinomia, la cui tesi mira a stabilire l'esistenza della libertà che è nella dottrina di Kant il gran ponte gittato tra il mondo fenomenico e il noumenico, il fondamento per affermare la realtà di altre idee, la pietra angolare della Ragion pratica.

Riservandomi di studiare più a fondo e più particolarmente la

questione nella *Filosofia pratica*, accennerò qui alcuni punti principali, importanti anche per la parte teoretica.

4. — L'antitesi della terza antinomia non ammette nel mondo alcuna forza che, senza essere determinata da alcun precedente, da sè cominci una serie di fenomeni; ogni fatto è prodotto da un altro con una regressione interminabile. — Ora, secondo Kant, così è veramente nell'ordine dei fenomeni; perciò il sapere sperimentale non può ammettere in questi alcuna forza *libera*; perchè questa creerebbe un' illusione che, violando il nesso causale dei fenomeni, renderebbe questi del tutto inesplicabili e distruggerebbe l'unità del sapere sperimentale e della natura.

Ma questa legge di piena determinazione non riguarda che i fenomeni congiunti nella forma del tempo, non le cose in sè, le quali potrebbero benissimo avere quell'assoluta spontaneità di operare, nella quale Kant ripone la libertà, e da cui si può derivare poi, come da *condizione assoluta*, una data serie di fatti. Nè ad ammetter tale condizione si oppone la natura di questi, presupponendo essi, appunto come fenomeni, un qualche cosa che esiste in sè, una realtà noumenica.

Con ciò dunque è dichiarata *logicamente* possibile, cioè non contradditoria, la libertà che Kant chiama *trascendentale*, cioè la facoltà, in genere, in un essere di cominciare da sè una serie di fatti; ed anzi, è riconosciuta tale facoltà come un fondamento pensabile (problematico) dei fenomeni.

Però con questo non è teoricamente riconosciuta nè la realtà nè la possibilità (reale) della libertà; perchè appartenendo essa al regno dei noumeni, non se ne può, come di questi in genere, aver scienza.

Ma in tal modo si è pur guadagnato moltissimo: si sono cioè spianate tutte le difficoltà ad ammettere la libertà psicologica e morale, togliendosi ogni arma per combatterla teoricamente.

Ma, ammessa nell'uomo la libertà, non per questo i fatti umani vengono sottratti alla legge di natura. Kant si prende qui l'assunto di provare, che più fatti appartenenti ad una medesima serie possono collegarsi fra loro ed esser pienamente determinati secondo la causalità naturale ed il meccanismo fenomenico e, ciò non ostante, dipendere da una facoltà libera, considerarsi come prodotti liberamente. In che modo è possibile questo?

Quando ad un soggetto attribuiamo una serie di fatti, questi debbono empiricamente connettersi fra loro e dipendere dal carattere che si trova nel soggetto e che alla sua volta è fenomenico e deve essere determinato. Questo carattere fenomenico vien detto da Kant *carattere empirico*. Ma ai fenomeni, secondo Kant, deve *(muss)* stare a fondamento un oggetto trascendentale il quale, avendo pure il suo carattere, detto da Kant il *carattere intelligibile*, operi secondo questo fuori del tempo, e ciò non ostante determini nel tempo i fenomeni e lo stesso carattere empirico, iniziando per virtù propria una serie di fatti nel mondo fenomenico senzachè l'azione cominci in lui stesso (Kant, p. 541).

Ciò stabilito, non vi sarebbe adunque alcuna contraddizione, secondo Kant, nell'ammettere in un soggetto una facoltà e quindi un'azione in sè meramente intelligibile e producente nel mondo fenomenico fatti connessi secondo il meccanismo naturale. Nel mondo fenomenico nulla comincia assolutamente, ogni fatto ha la sua causa che lo precede, e questa causa è sempre un fenomeno come il fatto stesso. Ma questa stessa *causalità empirica*, senza interrompere menomamente la sua connessione colle cause naturali, può essere effetto di una *causalità intelligibile* (Kant, p. 544); nulla ostando, soggiunge Kant, che tra le cause naturali ve ne sia qualcuna la quale abbia una facoltà affatto intelligibile, vale a dire una facoltà determinata nelle sue azioni, non da condizioni empiriche, ma da condizioni pure. — Ora, quando l'esperienza ci porga una tale facoltà, noi potremo considerare il soggetto che la possiede come un soggetto intelligibile e noumenico che, come tale, senzachè i suoi fatti cessino nel mondo sensibile dall'apparirci legati secondo la necessità causale, opera tuttavia da sè, spontaneamente e liberamente.

Nelle cose inanimate e nei bruti nulla vediamo per cui si possa affermare in essi tale facoltà, non ammettendo Kant nei bruti altro che il senso. Ben diversamente stanno le cose nell'uomo, delle cui facoltà alcune sono determinate dalle impressioni del senso, ma altre ne sono indipendenti; cosicchè rispetto a queste l'uomo può e deve esser riguardato come un oggetto noumenico. Tali facoltà sono l'intelletto e la ragione; ma specialmente questa; perchè l'intelletto opera secondo concetti puri, applicandoli però sempre a dati sensibili, mentre la ragione si rappresenta ed esamina i suoi oggetti secondo Idee.

Ma in qual modo la ragione può avere una causalità, esser principio di una serie di fatti in modo noumenico? — Lo è per il *principio del dovere*, cioè per mezzo degli *Imperativi* morali, che in essa sono contenuti e che sono per loro natura necessariamente ideali; perchè essi non esprimono mai, come le leggi naturali, quello che avviene o che si fa, ma quello che l'uomo *deve* fare; la quale cosa trascende affatto la natura e l'esperienza, giacchè questa ci dà i fatti che avvengono e come avvengono, non ci può dire quali per morale necessità *debbono* avvenire. Il dovere esprime dunque una necessità, ossia un nesso di causalità, il cui fondamento si deve cercare fuori della natura, nel mondo della ragione e delle idee, cioè fra gli oggetti intelligibili; questo fondamento lo si ha nella stessa Ragion pratica ossia nella Libertà, in quell'assoluta spontaneità che ha l'uomo di determinarsi ne' suoi atti per idee. Il dovere prova dunque in noi l'esistenza di questa facoltà misteriosa e inesplicabile, fondamento, dice Kant in un suo scritto di filosofia religiosa, di tutti i sacri misteri, intesi in senso razionalistico.

Però, anche dopo aver *riconosciuta* (benchè non *conosciuta*) nell'uomo la libertà, noi dobbiamo pur sempre riguardare i suoi fatti come esplicabili, fenomenicamente, secondo le leggi della natura, cioè come determinati dal suo carattere empirico, il quale alla sua volta deve pur avere le sue condizioni fenomeniche.

Ma, se noi poi consideriamo le azioni dell'uomo rispetto alla ragione, in quanto questa le regola, ossia è *Ragion pratica*, noi allora troviamo in quelle un nesso affatto diverso: esse cioè possono compiersi o no, e compiersi per motivi meramente intelligibili, per opera della Ragion pratica.

In ogni modo questa facoltà non s' intreccia coi fenomeni, ma è una facoltà per la quale incomincia dapprima la condizione sensibile di una serie empirica di azioni (*ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischem Reihe von Wirkungen zuerst anfängt.* Kant, p. 552). Nè il carattere intelligibile è soltanto la causa di tale condizione; ma, essendo esso fuori del tempo e non appartenendo all'ordine dei fenomeni, è anche *causa* o *condizione assoluta e permanente di tutte le azioni libere sotto le quali appare l'uomo* (Kant, *ib.*). E così queste, sebbene siano nell'ordine fenomenico predeterminate tutte dal carattere empirico, considerate rispetto alla libertà sono tutte effetti immediati di essa.

A schiarire il suo pensiero, Kant reca l'esempio di chi dice una

bugia dannosa alla società. Pur cercando di spiegarci il fatto coi precedenti di quell'uomo, col carattere che gli era attribuito, colle circostanze in cui si trovava, ecc., noi lo incolpiamo del fatto; considerando così questo, non come un prodotto naturale e meccanico di tutta la serie dei fatti precedenti, ma come un atto immediatamente dipendente dall'essere stesso in sè esistente ed operante, dal suo carattere intelligibile, che determina i fatti senza venir mai da altra cosa determinato. Perciò in un dato caso non si potrebbe, nell'ordine noumenico, chiedere la ragione per la quale l'uomo ha operato in un modo piuttosto che in un altro; chè il rispondere a questa domanda sarebbe come negare la libertà, la quale, al pari de' suoi effetti, come tali, è inesplicabile.

5. — Molto più brevemente si sbriga Kant dell'ultima antinomia, nella quale si cerca l'assoluto di una serie di oggetti condizionali o contingenti.

Anche qui, finchè si tratta di fenomeni, è vera l'antitesi, e la regressione si protrae infinitamente per una serie di oggetti sempre contingenti. Ma questi possono poi, fuori del tempo, nel regno dei noumeni, avere una condizione assoluta e quindi unicamente intelligibile; e sebbene noi di essa, come della libertà, non possiamo avere scienza, non possiamo provarne la realtà e nemmeno la possibilità, tuttavia dovremo riconoscerne il concetto come non contradditorio nè opposto al principio fondamentale dell'esperienza. E per vero questo richiede bensì l'universale condizionalità, ma solo nei fenomeni, e così potremo fuori di questi, cioè fuori del tempo e dello spazio, per un uso e con un fondamento, che non siano meramente teoretici, ammettere un essere affatto incondizionato.

Questo Assoluto esisterebbe totalmente fuori del tempo, mentre nella precedente antinomia la tesi richiede solo l'esistenza estemporanea della causalità del soggetto, ossia della sua facoltà libera (Kant, p. 560 e seg.).

Così termina Kant la soluzione delle antinomie, l'ultima delle quali ci conduce naturalmente all'illusione, che ha per oggetto l'Ideale della Ragion pura, e della quale tratta la terza parte della *Dialettica*.

§ 5. — *L'Ideale della Ragion pura.*

1. — Le idee cosmologiche, partendo dall'esperienza e fondandosi su di essa, cercano di giungere ad un Assoluto e di rappresentarlo *in concreto* come realmente esistente; ma al di sopra di esse si svolge una idea, l'*Ideale della Ragion pura*, col quale pretendiamo non solo di rappresentarci in concreto un oggetto che non cade sotto la nostra esperienza, ma di rappresentarcelo nella sua individualità, determinandolo totalmente con un pensiero puro.

Ogni ideale è un'idea di perfezione, un tipo, al quale gli oggetti possono o debbono avvicinarsi e che ci serve di guida nell'operare oppure di regola per giudicare. Però convien distinguere questi ideali della ragione, tratti dalle idee, quali sono i tipi della perfezione morale, da certe creazioni della fantasia, *forme oscillanti fra diversi dati sperimentali*, le quali potrebbero, dice Kant, benchè impropriamente, chiamarsi ideali della sensibilità.

L'Ideale della Ragion pura è l'idea di un Ente, che contiene in sè *tutte* le perfezioni, cioè tutte le realtà possibili. Questo Ente viene da noi chiamato *Dio*, e ad esso si giunge, secondo Kant, nel seguente modo.

Ogni oggetto è pienamente determinato, cioè ha una natura sua propria e particolare in sè e rispetto a tutti gli altri oggetti; di guisa che di tutti i predicati possibili ognuno gli deve essere attribuito o negato: è questo il principio che Kant chiama *della compiuta determinazione (durchgängige Bestimmung)*, principio il quale richiede che un oggetto, per esser pienamente conosciuto e determinato, sia messo a confronto con tutti i predicati possibili. Ma per far questo è necessario che la ragione ci porga un'idea la quale ci rappresenti la *totalità dei predicati*, ossia il complesso di tutto il possibile. Però la ragione non ci può dare e non ci dà questa totalità in concreto, ma solo come un complesso di predicati in genere.

Ma di questi predicati, considerati trascendentalmente, cioè nel loro contenuto, convien distinguere due specie: gli uni sono pre-

dicati positivi, gli altri negativi; i primi esprimono una realtà *(Sacheit)*, ciò che è essere o all'essere assolutamente si appartiene *(zum Sein schechthin gehört)*; gli altri invece esprimono una mancanza, un non-essere. Nei predicati positivi converrebbe poi ancor distinguere i primitivi e i derivati; i negativi invece sono tutti, secondo Kant, derivati, non potendo essi dalla mente venir appresi se prima questa non conosce i predicati positivi; così il cieco non sa che cosa sia tenebre perchè non conosce la luce, il selvaggio non conosce povertà perchè non conosce ricchezza.

Ora, la ragione, volendo trovare il fondamento, il *substratum*, della determinazione compiuta degli oggetti e la materia per trarne tutti i predicati possibili, dovrà cercare l'uno e l'altra nell'idea di una totalità del reale *(Omnitudo realitatis)*.

Ma questa totalità si trasforma per la nostra ragione nell'idea di un Essere, che in sè contiene tutta la realtà, nell'idea dell'*Ente realissimo*, il quale è in sè pienamente determinato, perchè di tutti i predicati contradditorii esso contiene sempre i predicati positivi. Così si forma l'*Ideale della Ragion pura*, cioè l'Idea di un essere concreto e determinato, che in sè contiene tutta la realità possibile, non in quanto esso sia il complesso di tutti gli altri esseri, ma in quanto ne è il *prototipo*, il tipo originale, l'Essere del quale gli altri esseri sono le copie, gli *Ectipi*.

La ragione, con questa idea dell'Ente realissimo, spinge l'intelletto a una piena determinazione degli oggetti, non già facendoci riguardare questi come parti di quell'Ente realissimo, ma come *limitazioni*, negazioni parziali, delle sue realità infinite.

Riguardato per tal modo come regola del nostro pensiero nella determinazione degli oggetti, l'Ente realissimo non esiste che nella Ragione pura, esiste cioè soltanto *in idea*, come soltanto *in idea* è l'*Ente primitivo*, l'*Ente sommo*, l'*Ente degli Enti*.

Ma la ragione non si contenta di considerare questo Ente come un oggetto puramente ideale; per un'illusione naturale ne fa un'ipostasi, riguardandolo come pienamente determinato, come un Ente esistente in sè, unico, semplice, eterno, sufficiente a sè, ecc. E così sorge il concetto di Dio, come di un Ente sostanziale ed esistente in sè stesso: oggetto della Teologia razionale.

Ma noi, dice Kant, non abbiamo alcun diritto di fare una simile *ipostasi*; questo Dio della teologia pura (speculativa) è dunque una semplice invenzione *(eine blosse Erdichtung)* nella quale noi trasfor-

miamo il molteplice raccolto in un'idea puramente regolativa, in un Ideale concreto, facendo così della Ragion pura un uso *costitutivo.*

Ma per qual illusione naturale la nostra ragione fa una simile trasformazione?

La risposta, dice Kant, si trae facilmente dall'*Analitica.* Siccome la materia delle nostre parvenze, *ciò che corrisponde alle sensazioni,* deve esser data, ed esser data in comune per tutti gli oggetti sensibili, così noi la dobbiamo presupporre come costituente un Tutto le cui diverse limitazioni rendano possibile la varietà degli oggetti e la loro compiuta determinazione. Ora, come noi poniamo a fondamento degli oggetti empirici questo Tutto, così crediamo che esso valga per tutti gli oggetti in genere e quindi anche per i noumeni, e che questi non si possano determinare e non sian possibili senza un comune ed universale fondamento.

Ma gli è questa una mera illusione, del cui valore obiettivo non potremmo recare alcun argomento.

Tuttavia la ragione vincerebbe facilmente questa illusione se, a riguardare questa totalità del Reale come un Essere in sè e sostanzialmente esistente, non fosse spinta da un altro gravissimo interesse che si manifesta nella quarta antinomia cosmologica.

L'uomo apprende direttamente una molteplicità di oggetti che gli appaiono come esistenti in modo condizionato e come dipendenti da altri. Sentendosi mosso a cercarne la compiuta condizione, egli la vedrà naturalmente in un Essere che esiste in modo necessario ed incondizionato. E quest'essere, che si pensa dapprima come causa di tuttociò che si muta, di tuttociò che nasce e muore, verrà riguardato poi come causa suprema di tutto quanto è, come l'essere che contiene in sè stesso la spiegazione d'ogni perchè *(zu allem Warum das Darum in sich enthaltend).*

Ma la causalità suprema *(oberste)* del tutto verrà naturalmente riposta nella causalità più elevata *(höchste),* cioè nello stesso Ente perfettissimo e realissimo che noi, dice Kant, riguardiamo come *assolutamente necessario, perchè troviamo assolutamente necessario di salire fino ad esso e non vediamo alcuna ragione di andare più in là* (Kant, p. 590). Un tal esssere non dipenderà certamente da altri, sarà incondizionato e potrà quindi concepirsi come la condizione di tutti gli altri.

Ma con ciò non si giunge a provare con alcuna certezza che un

essere imperfetto debba esser condizionato o che debba esser condizionato ogni essere che non sia la condizione suprema del mondo.

Così l'argomento, ridotto a ciò che strettamente potrebbe provare, è ben lungi dal soddisfare alle esigenze della Teologia speculativa; poichè esso non arriva a farci riconoscere altro se non la necessità di un essere che esista incondizionatamente e sia la condizione d'ogni realtà, non già che questo sia l'unico essere incondizionato, che debba avere la massima realtà, ecc.

Con questo solo argomento la ragione umana oscillerebbe quindi in un dubbio continuo, se non vi fosse un motivo che l'inducesse a decidersi in un senso anzichè in un altro. Ora, supponete appunto che vi siano obbligazioni *(Verbindlichkeiten)*, le quali, essendo pienamente valide per la nostra ragione, tuttavia perdano ogni valore quando non si ammetta quell' Ente perfettissimo supremo da cui dipendano tutte le cose: allora diventa doveroso *(verbindlich)* per noi l'accogliere un tal concetto: il dovere di scegliere deciderebbe la dubbiosa ragione per l'affermativa.

Ma alla teologia razionale non basta che si ammetta la tendenza naturale nel nostro spirito a pensare una causa ultima e suprema e a concretarla in un Essere perfettissimo e realissimo; non basta ancora ad essa che lo si riconosca come esistente per morale necessità, ma pretende di dimostrarlo tale teoricamente, e di farlo oggetto di una scienza speculativa. Vediamo con qual risultato!

2. — S'è già mostrato come Kant, ancor prima del periodo critico, si occupasse delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Ma qui egli riduce a tre e non più a quattro gli argomenti possibili: uno *a priori*, razionale, che anche qui chiama *ontologico*; due *a posteriori* od empirici, dei quali l'uno è l'argomento *cosmologico* e l'altro è il *fisico-teologico*.

Il secondo argomento dello scritto antecritico, quantunque dato allora come l'unico legittimo, non è qui preso in esame, perchè implicitamente confutato nella critica dell'argomento ontologico e del cosmologico.

La critica dell'argomento ontologico è in fondo identica a quella fatta nell'antico scritto; anche nella *Critica* si dimostra che l'esistenza non è un predicato che faccia parte della comprensione del soggetto di cui viene affermata, ma esprime un rapporto del nostro pensiero con esso, cioè indica la possibilità di conoscerlo speri-

mentalmente, di apprenderlo nello spazio e nel tempo (v. retro p. 65; e Kant, p. 597 e seg.).

Si pretende con questo argomento che Dio sia un ente, la cui non esistenza è impensabile; perchè come essere assoluto e necessario non può non esistere. Ma anche il pensare un essere la cui non esistenza sia impensabile, non vuol già dire, osserva Kant, che quest'essere esista realmente; convien prima riconoscere che quel pensiero abbia un oggetto, cioè gli corrisponda qualche cosa di reale; il che è impossibile nell'ordine teoretico, se l'oggetto non è dato nel tempo e nello spazio.

Si potrebbe rispondere che, negando Dio, si fa una contraddizione; ma questa si ha solo quando si afferma in un soggetto un predicato opposto alla sua natura; ma, quando si sopprimono soggetto e predicati insieme, non è più possibile una contraddizione di sorta.

Tuttavia questo celebre argomento può prendere e prese un'altra forma, specialmente nel Cartesio; e Kant, il quale attribuisce a questo l'argomento ontologico in genere, la espone e la combatte come una nuova istanza della medesima argomentazione.

Partendosi, non più dal concetto di Dio come di ente necessario, ma da quello di Dio come dell'Ente che in sè contiene tutte le perfezioni, si conclude che *a fortiori* debba avere la minore di queste, cioè l'esistenza.

Kant, come nello scritto del 1766, combatte anche qui con molta chiarezza e vivacità questa strana illusione, dissipandola per sempre dalle scuole filosofiche, poichè egli ci dimostra che l'aggiungere o il togliere ad un concetto l'esistenza del suo oggetto non aggiunge nè toglie nulla a questo in quanto è pensato, non ne ingrandisce nè scema la comprensione: quanto all' idea, cento talleri sono sempre cento talleri, quand'anche io realmente non li abbia, nè sono meno di un tallero che io abbia realmente; ma, se non li ho, essi, quanto al mio avere, sono zero.

La conclusione è che tutti i giudizi intorno all'esistenza sono sintetici e che per affermarla non possiam fondarci sul concetto di una cosa, ma solamente sul fatto che questa ci sia data nella unità dell'esperienza, come risulta dall'*Analitica*, e specialmente dalla dottrina dei *Postulati* dell'esperienza (vedi retro, p. 194 e segg.).

Nella confutazione dell'argomento cosmologico si possono ancor più chiaramente che nella precedente distinguere due parti. Esso è, come l'argomento fisico-teologico, apparentemente fondato *a poste-*

riori. — Si parte dagli oggetti mutabili datici dalla nostra esperienza e si conclude all' esistenza di un Ente assoluto e necessario, e poi si vuol riconoscere questo come l'Ente realissimo, come Dio.

Kant chiama quest'argomento un nido di pretensioni dialettiche e lo combatte vivamente. Nella prima parte esso combina colla tesi della quarta antinomia, perciò cade sotto la medesima critica. Non si può, dice Kant, ponendosi qui in aperta contraddizione colla sua dottrina intorno all'esistenza dei noumeni, concludere a quest'ente necessario ed assoluto in forza del principio di causalità, anzitutto perchè questo ha valore soltanto nel mondo sperimentale, poi perchè non ci è dato provare nè la possibilità nè l'impossibilità di una serie infinita di condizionali; e la ragione umana, riconoscendo addirittura un Assoluto, non fa che prendere come compimento del suo concetto la sua impotenza a spingersi più oltre.

Ma poi l'argomento, giunto a codesto Assoluto, pretende ancora che esso sia l'Ente realissimo, sia Dio.

Ora in questa seconda parte l'argomento cosmologico si fonda, non più sull'esperienza, come vorrebbe, ma, al paro dell'argomento ontologico, sopra mere idee. Infatti, anche ammessa e riconosciuta l'esistenza necessaria di un Essere incondizionato quale causa di tutti gli esseri sensibili e contingenti, come posso io provare che codesto essere sia l'Ente perfettissimo, sia Dio? Giacchè abbiam veduto come un ente potrebbe essere incondizionato ed esser causa di altri esseri, senza perciò contenere in sè tutta la realtà, senza essere perfettissimo. — Chi ci assicura dunque che vi sia una sola causa e che la condizione incondizionata del nostro mondo sia un ente perfettissimo?

Il citato argomento pretende anche che solamente il concetto di ente realissimo sia adeguato all'assoluta necessità; ma se in quello è già inclusa questa, allora non abbiam più bisogno di provare l'esistenza dell' Ente realissimo, fondandoci sull' esistenza di un qualche cosa, come si fa nell'argomento cosmologico: si torna all'argomento ontologico.

Ma se l'argomento cosmologico non vale a provarci che l'Ideale della Ragion pura esista realmente, ci dà però in quest'Ideale un *principio regolativo*, necessario per il nostro sapere sperimentale. Noi infatti a questo non potremmo dare unità sistematica senza

riconoscere tutti gli oggetti sensibili come dipendenti da una sola ed universale condizione; nè saremmo spinti a ricercare sempre nuove condizioni e a progredire continuamente nel sapere, se non ammettessimo la condizione suprema come esistente fuori del mondo sensibile, considerando tutto ciò che esiste in questo come condizionato.

È nota la forma dell'argomento fisico-teologico: riconoscendosi nel mondo i segni di un ordine, disposto secondo un solo disegno e con un intento determinato, che noi dobbiamo quindi riguardare come estrinseco agli esseri ed accidentale alla loro natura, se ne conclude che vi debba essere una causa libera ed unica di quest' ordine e del mondo stesso e che questa causa non possa essere che una suprema Intelligenza, un Ente perfettissimo.

Kant mostra qui, come nello scritto antecritico, molta considerazione per quest'argomento, così accetto al sentimento comune e spontaneo degli uomini; ma sost ene che, se esso può svegliare nel nostro animo la fede in Dio, logicamente si riduce all'argomento cosmologico e quindi all'ontologico. Del resto contro questa prova Kant osserva in particolare: 1° che essa non dimostra Dio esser causa, oltrechè dell'ordine del mondo, anche del mondo stesso; 2° che non può determinar la natura di questa causa suprema; e dicendolo l'*ens realissimum* si fonda anch'esso su meri concetti come l'argomento ontologico.

Non è dunque possibile concludere l'esistenza di Dio colla Teologia speculativa; ma forse lo potremo per mezzo della Teologia pratica; la quale, cercando un fondamento alla legge morale, non lo può trovare se non in un Essere assoluto, perfettissimo, sommamente intelligente, ecc., come mostrerà appunto la Ragion pratica. La Teologia speculativa invece non può giungere a stabilire l'esistenza di un Ente assoluto fuori d'ogni esperienza; e quando anche lo potesse, non giungerebbe a provare che questo appunto sia il perfettissimo degli esseri.

Ciò non ostante, dice Kant, quella teologia ha pure il suo ufficio; perchè, sebbene non possa provare l'esistenza di Dio, riesce a distruggere gli argomenti degli atei, constatando non esser neppur dimostrabile che Dio non esista, nè gli si possano attribuire quei predicati che per analogia cogli oggetti sperimentali sono pensabili nell'Ente perfettissimo. Così la Teologia razionale sbarazza la via alla Ragione, nel caso che questa con fondamenti non teoretici giun-

gesse ad affermare l'esistenza di Dio, e serve ad un tempo a rendere più chiaro e più puro il concetto di questo.

3. — Ma anche nell'ordine teoretico Dio, ossia l'Ideale della Ragion pura, ha, secondo Kant, un ufficio regolativo, logico, importantissimo; ed il concetto da lui svolto a questo proposito ebbe non piccola influenza sulle filosofie dogmatiche posteriori.

Dio nell'ordine teoretico è l'idea suprema, la ragione prima, per cui le altre idee possono acquistare un valore regolativo. Infatti ogni idea tende ad unificare gli atti del nostro intelletto, ma l'Ideale della Ragion pura, rappresentandoci un Essere supremo come causa del tutto, ci indica il punto supremo a cui possiamo giungere nella ricerca dell'unità, cioè nel ridurre a sistema le nostre cognizioni. — Tutti i principii che ci conducono a quest'unità sistematica, si debbono riguardare come derivati da questo Ideale supremo, quantunque non abbiano perciò che un valore logico, la loro idea fondamentale non rappresentandoci un oggetto reale, ma soltanto un oggetto in pensiero. Però la nostra ragione deve ammetterli per un *interesse teorico*, perchè essi ci spingono a perfezionare ed allargare le nostre cognizioni, nè ci faranno cadere in errore, finchè noi li riguarderemo come semplicemente regolativi e non costitutivi.

Tali principii non hanno una necessità assoluta come i principii morali, ma solo una necessità relativa e problematica, e si stabiliscono non con un processo *apodittico,* ma con un uso meramente *ipotetico.*

Nel processo apodittico un principio viene ammesso come vero indipendentemente dai particolari, i quali anzi vengono derivati dal principio stesso; nel processo o nell'uso ipotetico il principio viene giustificato da' suoi stessi particolari, perchè è vero inquanto si *avvera* in essi. Perciò nel processo apodittico il principio ha un'assoluta universalità, nell'ipotetico invece tale universalità rimane sempre problematica.

Perciò, mentre noi, nello svolgere le nostre cognizioni, giustamente procediamo come se tutti gli oggetti si possano e si debbano ridurre ad una sistematica unità, non ci è lecito di asserire dogmaticamente che tutte le cose siano realmente sottoposte a principii comuni ed abbiano veramente quella razionale unità; la quale non è richiesta dagli oggetti come condizione assolutamente necessaria

e determinata, ma vi è solo presupposta da noi (Kant la dice *eine nur projectirte Einheit*).

Però se, con un principio trascendentale, come Kant lo chiama, io non presupponessi questa unità sistematica come esistente negli oggetti stessi, allora questa non sarebbe nemmanco più possibile, o almeno perderebbe ogni valore, anche come principio logico (Kant, p. 650 e seg.).

Nè quel principio trascendentale si potrebbe derivare dall'esperienza, essendo la ricerca di quell'unità per la ragione una legge necessaria; poichè senza di questa non vi sarebbe più ragione, senza ragione nessun uso sistematico dell'intelletto, e senza quest'uso niun criterio sufficiente della verità empirica. Per il che noi dobbiamo, rispetto a questa, considerare quell'unità sistematica come obiettivamente valida e come necessaria (Kant, p. 651).

Questa presupposizione dell'unità della natura è implicita, dice Kant, in molti principii dei filosofi, senzachè essi talora se ne accorgano. Così il principio logico che ci fa ridurre la varietà degli oggetti a generi determinati si fonda naturalmente sopra un principio trascendentale, che ci fa presupporre sempre una certa uniformità nei vari oggetti dell'esperienza; perchè senza tale uniformità non sarebbe possibile nessun concetto e quindi nessuna esperienza.

Però, come al principio logico dei generi si contrappone l'altro principio pure logico delle specie, così al principio trascendentale dell'unità e dell'uniformità si contrappone l'altro principio pure trascendentale della specificazione, senza del quale non avrebbe valore lo stesso principio logico delle specie. — Come potrei infatti da un genere scendere alle sue distinzioni specifiche e da queste ad altre e così via, se non presupponessi che gli oggetti, oltre essere uniformi, sono pure indefinitamente vari, sicchè la specificazione non arriva mai all'ultima specie?

Però la logica ci prescrive di andare da una specie ad un'altra inferiore gradatamente, cioè senza salti. Ora, questo terzo principio logico si fonda sopra un terzo principio trascendentale, sul principio cioe che gli esseri si differenziano fra loro con una graduale continuità. Ai tre principii logici, riguardanti l'unione e la distinzione dei concetti, corrispondono dunque i tre principii trascendentali dell'*omogeneità, della specificazione e della continuità*. Mentre noi, presupponendo l'unità sistematica di tutte le cose, cerchiamo di

raccoglierle sotto concetti sempre più generali (legge di omogeneità), vogliamo poi trovare tra di esse il maggior numero possibile di distinzioni (legge di specificazione), non giungendo mai all'individuo e procedendo dall'una all'altra distinzione per minime gradazioni, senza fare alcun salto o lasciare lacune (legge di continuità).

In questo modo Kant giungeva alle leggi del Leibnitz; ma, mentre questi dava loro un valore assoluto e metafisico, Kant le considera come leggi meramente logiche e direttive; non essendo, secondo lui, gli oggetti in sè realmente ridotti a generi, nè le specie dividendosi in modo infinito e continuo fra loro, ecc.

Qui si scorge chiaramente il procedere caratteristico di Kant. Egli fonda le idee come aveva fondate le categorie. Queste si debbono ammettere perchè necessarie all'esperienza, perchè senza di esse le nostre rappresentazioni non hanno oggettività; le idee si debbono ammettere col loro oggetto, inquanto esse sono presupposizioni necessarie dell'esercizio empirico della ragione, dell'unità e dell'allargamento delle nostre stesse cognizioni empiriche. Perciò Kant le chiama *massime necessarie* (1) della ragione. Ma per ciò basta che il loro oggetto sia ammesso in *idea*; cioè, vuol dir Kant, basta l'idea come idea, senza un oggetto proprio esistente, perchè se ne abbia l'effetto voluto, ed essa compia il suo ufficio; l'oggetto si deve ammetter solo in pensiero, per mezzo di un' ipostasi immaginaria.

Questi oggetti ipostatici sono riguardati da Kant come schemi dei principii regolatori della ragione; e ve ne hanno tre: l'idea dell'*Io*, quella del mondo o della *Natura* in genere, e quella di *Dio*. — Noi, pur considerandoli come semplici *oggetti in idea*, possiamo però, anzi *dobbiamo*, dar loro quelle proprietà senza delle quali non potrebbero neppure servire al loro ufficio regolativo ed all'unificazione sistematica dei fenomeni. E come noi non conosciamo tali oggetti in sè, non possiamo qualificarli e determinarli se non coll'analogia degli oggetti sensibili.

Appunto guidati da tali idee e specialmente dall'Ideale della ragione, noi studiamo il mondo sensibile come se in esso vi fosse un'unità razionale, un'unità di disegno e di fine, e ne studiamo i

---

(1) Una massima è per Kant un principio, che non deriva dalla natura dell'oggetto, ma da un interesse della nostra Ragione, per uso pratico o teorico.

fenomeni col presupposto che essi formino una serie ed una concatenazione infinita.

Quando invece noi teoricamente diamo all'Ideale della ragione pura un valore costitutivo, allora sorgono, secondo Kant, due sofismi, l'uno dell'*ignava ratio*, l'altro della *perversa ratio*; nel primo, ammettendosi Dio come causa reale diretta di tutto, ogni fatto si spiega senz'altro e direttamente da esso e non si fa più alcuna fatica a ricercare le ragioni delle cose; nel secondo, partendosi dal concetto della unità sistematica, dal concetto di Dio, come fanno i metafisici dogmatici, se ne traggono con un processo deduttivo, e quindi si impongono leggi e fini arbitrari alla natura.

Qui termina propriamente la Critica di Kant, le altre parti avendo piuttosto un valore metodico ed esplicativo e non aggiungendo nuove teorie; ed è molto notevole la conclusione che egli stesso ne dà: " La cognizione umana „ dice egli " comincia con intuizioni, passa ai concetti e finisce colle idee. Tutti e tre gli elementi hanno sorgenti *a priori*, colle quali pare si possa trascendere i limiti della esperienza; ma la Critica dimostra ciò non esser possibile. Essa esercita in questa sua dimostrazione un ufficio meramente negativo, ma pur necessario a preparare la via ad una dottrina solida, al vero sapere, e ad impedire per sempre la scienza vana e fantastica. Ciò conseguito, noi manderemo la Critica agli archivi, come contenente gli atti del processo fatto alla Ragione dal quale risulta la sentenza finale „.

Una dichiarazione così chiara ed esplicita toglie ogni equivoco e non possiamo comprendere come altri possa sostenere che Kant ammettesse la possibilità di un sapere razionale, di una scienza razionalistica del Reale. — L'ultima espressione della conclusione kantiana non potrebbe esser più felice ed efficace a farci comprendere l'ufficio che Kant aveva assegnato alla sua Critica e specialmente alla Dialettica. Vediamo se questa sentenza non debba in qualche punto venir riformata.

§ 6. — *Risultati e critica della Dialettica trascendentale.*

1. — La Dialettica costituisce la parte negativa e polemica della dottrina di Kant, che si propone con essa di scuotere dalle fondamenta il vecchio dogmatismo metafisico, giovandosi anche qui,

più di quello che egli stesso credesse, di osservazioni psicologiche. Egli non si contenta di combattere logicamente il dogmatismo, ma vuol mostrare come esso sia una conseguenza di certe disposizioni, di certe tendenze naturali dello spirito nostro e quindi abbia un valore meramente soggettivo. La Dialettica di Kant è per questo rispetto un esame psicologico delle disposizioni e delle tendenze filosofiche e metafisiche dello spirito umano.

Come i psicologi indagano per solito le cause e le leggi che governano gli uomini nella loro vita comune, le tendenze segrete, a loro stessi ignote, le quali li movono a pensare e ad operare in quel dato modo, così Kant indaga come i metafisici siano condotti alle loro teorie e si rendano vittima di certe illusioni.

Ma insieme a questo lavoro psichico, Kant ne compie un altro logico, il quale per verità occupa la maggior parte della sua trattazione ed ha per iscopo di provare, che le dottrine della metafisica dogmatica sono illusorie e non hanno che il vano apparato di un sapere reale.

La causa prima e fondamentale delle illusioni metafisiche Kant la trova in una delle stesse facoltà apprensive dello spirito, anzi nella facoltà superiore di esso, nella ragione.

Come Kant aveva recisamente distinto il senso e l'intelletto, così egli distingue non meno profondamente l'intelletto dalla ragione. Però, se la prima distinzione ha un fondamento, la seconda è arbitraria e superflua. L'intelletto è riguardato da Kant come una facoltà meramente formale; ma da esso sorgono certi concetti pei quali soli l'uomo può pensare e che, quantunque congiunti col sensibile, ci rappresentano qualche cosa di distinto e di diverso da questo; gli è vero che Kant dice che, non attuandosi nel sensibile, quei concetti non ci danno nulla di obiettivo; ma non può negare che, almeno nella rappresentazione nostra, essi abbiano un elemento obiettivo proprio, e che nella rappresentazione del sensibile vi sia una modificazione corrispondente al concetto intellettivo.

Ora che cosa sono le idee trascendentali della Ragion pura? Non altro che uno sviluppo o l'effetto di uno sviluppo degli stessi concetti intellettivi. — Sia svolgendo per un certo verso i concetti sensibili, sia concentrandosi sui proprii concetti e facendo astrazione dal sensibile, l'intelletto arriva al punto di trascendere totalmente il sensibile e si rappresenta o crede rappresentarsi oggetti che non sono dati, nè possono darsi in alcuna esperienza.

Perchè mai sarà necessaria una facoltà nuova e affatto distinta per un tal lavoro, mentre ne possiamo cercare la causa nel carattere generale della stessa intelligenza umana, nella natura dei principii che la governano e degli oggetti che essa apprende e a cui applica quegli stessi principii?

Del resto lo stesso Kant riconosce implicitamente che la ragione non è che uno sviluppo dell'intelletto, quando mostra che la ragione non vuole che trovare in ogni parte del sapere la condizione compiuta di ciò che è o si fa, ossia insomma l'Assoluto nella serie degli esseri e nella serie delle loro mutazioni; mentre l'intelletto si contenta di andare dall'una all'altra condizione indefinitamente.

Qualcuno potrebbe però sostenere la distinzione di Kant, facendo dell'una delle due facoltà la facoltà dei principii e dell'altra la facoltà discorsiva, quella cioè che applica i principii. Ma una tale divisione non regge in sè e tanto meno nel sistema di Kant. — È chiaro infatti che la facoltà la quale applica i principii non può essere distinta da quella che li porge: l' intelligenza discorsiva non è che l'intelligenza attuata, operante dopochè le intuizioni sensibili hanno svegliati in noi quei principii e dato a noi modo e materia per applicarli. — Nella dottrina di Kant poi tanto l'intelletto quanto la ragione sono facoltà di principii e di applicazione, giacchè ognuna ha i suoi principii proprii e ognuna la sua attività discorsiva propria, appartenendo all'intelletto il giudizio e il raziocinio immediato, alla ragione il raziocinio mediato e la ricerca degli Assoluti.

Non è dunque giusta l'accusa che alcuni hanno mossa a Kant, d'avere invertite le parti dell'intelletto e della ragione facendo del primo, che per solito si riguarda come la facoltà dei principii, una facoltà discorsiva e viceversa della ragione; ma è fondata quella di aver voluto fare di due momenti diversi di una medesima attività due facoltà distinte.

Nè questo è un punto che abbia poca importanza o anche una importanza meramente psicologica; poichè tutta la *Dialettica* si risente di quella inopportuna divisione.

Distinte così le due facoltà e stabilito, che la ragione ha i suoi principii al pari dell'intelletto, si viene a determinare, come s'è spiegato nei paragrafi precedenti, quali siano questi principii, e a ricercarne il valore.

Il carattere principale che distingue i principii razionali dagli

intellettivi sta in ciò, che i principii intellettivi si applicano direttamente ai sensibili o sono tratti da essi, secondochè sono puri e primitivi ovvero principii sperimentali; i concetti razionali invece o idee sono tratte direttamente dagli stessi concetti intellettivi, indipendentemente da ogni esperienza, e a questi direttamente applicati per dare ad essi una completa unificazione. Ma il modo, con cui Kant determina l'uso e il valore degli uni e degli altri è identico. — I principii puri dell'intelletto hanno valore obiettivo solo in quanto si usano nelle sintesi del sensibile e sono necessari ad esse. Noi possiamo così formare tali sintesi e pensare senza i principii razionali. Ma questi sono pur necessari a farci progredire indefinitamente nel nostro sapere; dunque anch'essi sono presupposti metodici legittimi, benchè non applicabili alla realtà. Noi dobbiamo studiare i fatti interni come dipendenti gli uni dagli altri e riguardarli come contenuti in una coscienza comune; dobbiamo studiare i reali, come se siano vere le antitesi nelle antinomie cosmologiche; dobbiamo studiare il mondo come se tutte le parti sue siano congiunte e dipendenti da un principio comune e supremo; ma non possiamo asserir nulla intorno al valore obiettivo di questi principii.

Ora, se ben si considera, si vedrà come la differenza di valore tra i principii intellettivi e razionali sia assai minore di quello che paia, essendo l'obiettività dei principii intellettivi, se così posso esprimermi, affatto subiettiva. E per vero, abbiam veduto che quei principii, anzichè acquistare valore obiettivo in quanto siano applicabili ai sensibili, sono essi medesimi quelli che danno vera *obiettività* alle rappresentazioni sensibili. Perciò i principii intellettivi vanno riguardati come subiettivi al pari dei principii razionali, intesi quali principii regolativi e non costitutivi.

Ma per togliere ai principii razionali ogni valore costitutivo Kant si fonda sovra un presupposto non mai provato nel suo sistema, cioè sul presupposto, che solo mediante l'unione del sensibile coll'intellettivo si può avere una rappresentazione, una sintesi obiettiva.

La Dialettica di Kant si propone essenzialmente di dimostrare che i principii razionali non hanno un valore costitutivo, e che quindi non ha alcun valore scientifico la metafisica dogmatica teoretica. E siccome Kant ha divisi quei principii in tre classi, esamineremo anche noi partitamente il valore della sua critica e

i risultati a cui essa è giunta, cominciando dai paralogismi che costituiscono la psicologia razionale.

2. — Secondo la Critica kantiana, lasciando da parte ciò che noi potremmo affermare fondandoci sopra un interesse pratico o morale, noi non dobbiamo considerare l'anima, il nostro *Io*, neppur come una sostanza fenomenica. L'*Io* non è che una forma, la forma delle forme intellettive; inquantochè in esso come coscienza una ed originaria si unificano le nostre intuizioni colla regola delle categorie, si applicano queste a quelle, si formano i giudizi, si acquistano le cognizioni.

Ma se il nostro *Io* non è una sostanza, non esiste per sè neppur come fenomeno, perchè non può essere oggetto di alcuna intuizione, non è più il caso di cercare se esso sia o non sia semplice, essendo la semplicità un attributo che può appartenere soltanto alla sostanza e non ha senso che per essa. Nè con ciò si viene, secondo Kant, a negare l'unità della nostra coscienza, unità che è condizione d'ogni sintesi, fondamento del nostro pensiero e di tutto il nostro lavoro intellettuale, primo coefficiente di tutte le nostre cognizioni.

Come la questione della semplicità così quella dell'identità, ossia della permanenza sostanziale del nostro *Io*, non ha più alcun senso per questo, quale è concepito da Kant. Se l'*Io* non è sostanza, non ha neppure la permanenza fenomenica; la sua identità si riduce all'identità di coscienza; ogni coscienza individuale non è un *ente* individuale, è una forma che unifica tutti gli elementi del conoscere, tutti i costitutivi di un oggetto e la serie dei fatti che congiunge il presente col passato, e l'uno e l'altro col futuro; l'*Io* è il medesimo non già perchè è un medesimo ente, una medesima sostanza, ma perchè esso unifica tutto ciò che fa parte della sua coscienza.

È facile vedere come con questa sua teoria Kant vada molto più in là di Locke. Questi non nega per verità mai il valore metafisico del concetto di sostanza: dice solo che è un concetto il quale non ci serve ad allargare le nostre cognizioni, perchè noi non possiamo conoscere le sostanze se non per mezzo dei loro attributi; però egli non nega la sostanzialità nè dell'*io* nè della materia; benchè la sua dottrina sia pienamente concorde con quella di Kant nel rendere l'unità e identità di coscienza dell'*Io* affatto indipendente dalla sua unità e identità sostanziale. Kant riducendo

l'*Io* ad una forma esclude ogni applicazione positiva o negativa del concetto di sostanza.

Le ragioni però sulle quali l'uno e l'altro si fondavano per sostenere questa loro dottrina comune, erano molto diverse. Locke, pur ammettendo la sostanza, diceva al pari di Galileo che conosciamo soltanto le loro affezioni; quindi non possiamo *a priori* escludere che la materia possa pensare, non conoscendo in sè nè materia nè spirito. Kant invece sopprimeva addirittura la questione, perchè, mentre riduceva la sostanzialità ad un puro fenomeno o meglio ad una forma dei fenomeni, la attribuiva alla materia e la negava allo spirito ossia al nostro *Io*, alla nostra coscienza una, considerando egli la materia come oggetto di un'intuizione e l'*Io* soltanto come il soggetto di tutte le nostre intuizioni oggettivate (ossia congiunte colle forme intellettive).

La critica che Kant fa dei primi tre paralogismi si lega strettamente colla sua teoria dell'Appercezione trascendentale ed è uno dei punti supremi della sua dottrina, quello da cui principalmente germogliarono i sistemi de' suoi immediati successori, i sistemi cioè dell'*Idealismo assoluto* e che oltrepassarono di gran lunga il pensiero e gli intenti di Kant. Ma quel punto non ha perduto neppur oggi la sua importanza; benchè la questione oggi più che un'importanza ed un carattere critico o metafisico abbia assunto un carattere ed un interesse psicologico. E per verità anche qui è da ripetersi l'osservazione fatta più volte, che le questioni gnoseologiche, e anche le metafisiche, non si possono scindere affatto dalle psicologiche; anzi noi crediamo che il più delle volte dobbiamo prendere le mosse da queste. Certamente se Kant avesse approfondito anche sotto l'aspetto psicologico la dottrina dell'Appercezione trascendentale e quella delle stesse categorie non si sarebbe in questa teoria trovato in così profondo contrasto colla filosofia posteriore e specialmente coi risultati della psicologia moderna. Se noi consideriamo anche le dottrine di un insigne psicologo moderno, il Wundt, il quale pure in un punto importante si trova d'accordo con Kant, riconosceremo però sempre tra l'uno e l'altro una profonda differenza; il Wundt al pari di Kant e Locke, considera l'unità e l'identità di coscienza come indipendente dalla sostanzialità; anzi, al pari di Kant, non trova applicabile allo spirito, all'attività psichica, la sostanzialità; ma il Wundt non considera la coscienza una ed unificatrice come una forma ma come

una vera attività; anzi in questa pone l'essenza stessa dello spirito, dell'*Io*; e per tal rispetto si avvicina più al Fichte che a Kant. Del resto non v'ha dubbio che la concezione metafisica del primo è più conforme che non la dottrina gnoseologica del secondo a quella tendenza *volontaristica* che dopo Kant quasi contemporaneamente sorse in Francia col Maine de Biran ed ebbe in Germania un ampio svolgimento collo Schopenhauer, col Wundt, col Paulsen e le loro scuole. Tutti questi filosofi hanno comune la tendenza ad accentuare la parte che il volere ha nella vita psichica, a cercare in esso il fondamento di questa, perchè appunto nel volere si rivela più chiaramente l'attività propria, anzi l'esistenza stessa dell'*Io*. Certamente vi sono poi tra i filosofi citati delle profonde differenze sulle quali noi non possiamo qui indugiarci. Noi abbiamo solo voluto accennarvi per dimostrare la distanza che vi è tra la dottrina di Kant e quella dei psicologi moderni, quantunque tale distanza sia più grande in apparenza che nella realtà; perchè i germi del *volontarismo* sono evidenti nella filosofia pratica di Kant, e non mancano neppure nella sua filosofia teoretica; anzi gli è dalla stessa dottrina dell'Appercezione trascendentale che il Fichte direttamente trae la sua dell'assoluta realtà e attività dell'*Io*.

Però, se tale derivazione era possibile, come la storia lo ha provato e lo ha anche fra di noi dimostrato lo Spaventa nel suo opuscolo su Kant e Rosmini, è innegabile che Kant ha concepita la cosa affatto diversamente, e che per lui l'*Io* è una pura forma; ora su questo punto noi non possiamo, massime sotto l'aspetto psicologico che è qui indissolubilmente congiunto collo gnoseologico, accordarci con Kant, e neppure col Wundt.

Noi troveremmo affatto giustificato che Kant non attribuisca all'*Io* una realtà assoluta, sotto l'aspetto teoretico, perchè ciò sarebbe del tutto conforme alla sua dottrina generale e non contraddirebbe neppure per sè ai dati della psicologia; ma Kant non poteva negare la sostanzialità all'*Io*, poichè gli è appunto dalla coscienza del nostro Io che siamo tratti a concepire sia la sostanza sia la causa: i quali concetti applichiamo poi alle cose esteriori. Lo stesso Kant ebbe il merito di aver pel primo messo in chiaro i due elementi o meglio i due aspetti che costituiscono o rivelano propriamente il lavoro intellettivo: la coscienza una ed unificante dell'*Io* ossia l'unità sintetica dell'Appercezione, e l'obiettivazione. Noi non possiamo dar valore obiettivo alle *nostre* rappresentazioni

se non stacchiamo in certo modo gli oggetti da noi stessi, rappresentandoceli come *cose*, come oggetti che non esistono solo nella nostra pura rappresentazione. Quando io mi rappresento un oggetto come tale, ossia me lo rappresento intellettualmente, faccio un'*obiettivazione*, io debbo distinguere la mia rappresentazione da me stesso che la posseggo e non sono tutto nella rappresentazione stessa, e debbo distinguere questa e il me, che è identico in tutte le rappresentazioni, dall'oggetto a cui nella rappresentazione mi riferisco.

Ma Kant dice: appunto io oggettivo ciò che mi rappresento, non la coscienza che se lo rappresenta; questa è la forma, l'attività, se volete, unificante, non l'ente, perchè alla sua volta non è oggetto di intuizione. — Ma quest'ente, rispondo, ci è dato in ogni intuizione: l'Io pensante non pensa soltanto le cose, il mondo, ma pensa anche se stesso, e pensa se stesso sempre nel mondo e in ogni cosa che pensa, pur distinguendosi da essa. — Però, in ogni modo, potrebbe replicare Kant, questo è sempre un pensare, non un intuire; ma se Kant, io rispondo, riguarda come intuibili i dati del senso interno, non lo sarà anche il nostro Io? dirà: io apprendo delle idee, dei sentimenti, dei desideri, non apprendo il me, distinto da queste idee, da questi sentimenti, da questi desideri. Io credo invece che noi abbiamo del nostro Io un'intuizione non meno chiara di quella che abbiamo delle cose esteriori, benchè sia diversa.

Il Wundt dice che il nostro Io è attività, non sostanza; non può essere sostanza, perchè non è un permanente ma è attività pura. Ma noi domandiamo: si parla qui di una rappresentazione puramente sensibile o di una rappresentazione intellettiva? Se si tratta di un'intuizione sensibile questa è per sè inesprimibile e incomunicabile: ognuno apprende sè e apprende le cose fuori di sè secondo le leggi della coscienza e in quel modo che ognuno sa, senza poterlo esprimere; quando subentra l'intelligenza e sorge il fenomeno dell'obiettivazione noi obiettiviamo il fuori di me come il me: il fuori di me, è vero, è più permanente del me, quindi sembrerebbe che ad esso sia più applicabile che a questo il concetto di sostanza; ma, anzitutto, permanente in modo assoluto non è neanche il fuori di me e la permanenza del me si riscontra pure in altro modo, cioè in quel continuo riprodursi della coscienza del nostro Io, ogni volta che occorre, ogni volta che giudichiamo, ra-

gioniamo, vogliamo, cioè ogni volta che siamo davvero uomini e operiamo come uomini.

Kant discutendo nella *Ragion pura* sulla natura dell'Io non si preoccupò che della questione gnoseologica. L'Io riguardato come una forma logica gli bastava a spiegare la funzione sintetica unificatrice del pensiero umano, ed egli non cercò altro: quanto alle conseguenze metafisiche, egli credeva che il suo *veto* critico sarebbe stato sufficiente a chiuder loro il varco, quantunque egli stesso qua e là esca in espressioni e spiegazioni che rasentano la dottrina del Fichte; e quanto alla Psicologia egli, che pur teneva dietro a tutte le pubblicazioni del tempo, traendone notizie e considerazioni varie e interessanti, delle quali, col suo profondo spirito di osservazione e di critica, sapeva mirabilmente profittare per rendere così attraente e istruttivo il suo corso di Antropologia, credeva però che essa non potesse valere come vera scienza e quindi non dovesse intervenire nella risoluzione dei grandi problemi filosofici. Ma, come abbiamo ripetuto più volte, era questa un'illusione; perchè molti di quei problemi non possono avere una conveniente soluzione senza l'aiuto della Psicologia e Kant stesso ricorre ad essa più volte, benchè senza volerlo e quindi senza trarne tutto quel vantaggio che avrebbe potuto.

3. — Ciò che abbiamo detto rispetto ai primi tre paralogismi spiega perfettamente la dottrina esposta da Kant sul quarto, dottrina concernente i rapporti tra l'anima ed il mondo esterno, tra i fenomeni psichici e i fenomeni fisiologici.

Com'è noto, Kant dopo la prima edizione della *Critica* era stato accusato da alcuni come un seguace dell'idealismo del Berkeley; perciò è innegabile che nella seconda egli accentuò, come qui nella critica del quarto paralogismo, la differenza della sua dottrina da quella del filosofo irlandese; ma la sua teoria, la quale riguarda la materia come il vero permanente, come il *substratum* della stessa vita psichica, non è stata certamente da lui esposta per soddisfare i suoi critici o per nascondere le conseguenze idealistiche della sua dottrina con un apparente materialismo: essa è una conseguenza necessaria della dottrina sua intorno al carattere logico e formale dell'Io.

Se l'Io non è nè può essere neppure una sostanza fenomenica, perchè non è oggetto di intuizione, non gli rimaneva che darvi

per substrato la materia, che è il vero permanente da noi intuito, la vera *Substantia phenomenon*.

Si dirà con ciò che Kant sia un materialista? Certo egli è tale sotto l'aspetto fenomenico; perchè all'uomo, come è intuito esteriormente, perciò come ente materiale, noi attribuiamo il pensiero e tutta la sua vita psichica; ma egli è e rimane idealista non ostante tutte le dichiarazioni della seconda edizione. Non afferma in questa, come nella prima edizione, che lo spazio e quindi la materia e quanto è esterno si trova in noi stessi al pari del tempo e dei fenomeni interni e che la loro esteriorità è una *illusione*? Ma lo stesso pensiero risulta in ultimo da tutta la sua dottrina; tanto è vero che egli crede di poter risolvere convenientemente con essa la tanto discussa questione concernente la possibilità del commercio tra l'anima ed il corpo.

Essendo appunto tutti i fenomeni, esterni ed interni, ugualmente in noi, cioè relativi a noi, essi sono omogenei fra di loro e possono quindi, secondo la concezione di Kant, determinarsi reciprocamente, conforme alle leggi formali e necessarie dell'esperienza.

Kant non fa dunque qui che affermare quell'unità dell'esperienza che egli riguarda come condizione essenziale del sapere sperimentale; ma la sua unificazione è ben diversa da quella dei moderni positivisti. Questi vogliono pure, come Kant, cercare una natura fondamentale comune ai fatti psichici e ai fatti fisici; ma, mentre Kant trova questa comunanza nel carattere puramente subiettivo e fenomenico degli uni e degli altri, confondendo per verità le percezioni sensibili esterne (stati nostri) coi loro oggetti, i psicologi positivisti invece o cercano tale comunanza in qualche cosa che sta al di là degli uni e degli altri come fondamento comune, e che naturalmente non sapranno mai dire che cosa sia; o dandosi addirittura al materialismo cercano, giocando colle parole e avvolgendosi in continui equivoci, di ridurre i fenomeni psichici ai fenomeni fisiologici. Il che è cosa ben diversa dall'apparente materialismo di Kant; perchè, mentre quei positivisti ammettono la materia come esistente in sè, anzi come il solo vero Reale, Kant la riguarda come un puro fenomeno; benchè, a parer suo, sia un fenomeno permanente, un fenomeno che, apparendoci nello spazio, ci porge l'elemento stabile necessario per renderci rappresentabile il continuo flusso del tempo e per dare un Substrato all' attività psichica.

4. — *Antinomie.* — È innegabile che Kant colla dottrina da lui esposta rispetto alle due prime antinomie è riuscito a soddisfare le giuste esigenze della matematica e della fisica. Noi non vogliamo qui entrare nella questione concernente la possibilità di spazi diversi da quello che noi naturalmente ci rappresentiamo. Anche non accettando la dottrina kantiana intorno all'origine o alla derivazione delle forme di spazio e tempo e accogliendo invece per es. quella da me propugnata, secondo la quale l'idea del nostro spazio sarebbe suscitata in noi e in parte derivata dal senso del tatto e della vista combinati colla locomozione e colle sensazioni corrispondenti, non v'è dubbio che una volta sorta in noi quest'idea dello spazio puro ed infinito, non possiamo più prescinderne nè nella nostra rappresentazione nè nella nostra immaginazione: essa diventa pel nostro pensiero un'idea *necessaria*, sebbene non sorga necessariamente in ogni popolo ed in ogni uomo. Un tale spazio illimitato, infinito è unico; esso è **lo** spazio che in sè contiene tutti gli spazi di qualunque ampiezza, limitazione o forma noi possiamo rappresentarci o *immaginare*, non semplicemente pensare; perchè anche la dottrina di Kant non esclude che si possano *pensare* altri spazi, da noi non intuibili o immaginabili, ammettendone così la possibilità puramente logica. Però Kant, fedele a' suoi principii generali, secondo i quali la matematica non ha valore di scienza se non in quanto è applicabile all'esperienza e quindi alla fisica, vuol escludere dal vero sapere lo studio di questi spazi impropriamente detti immaginari, considerandolo, forse a torto, come privo d'ogni effetto e d'ogni valore per la conoscenza del Reale.

Ma lasciando questa grave questione che qui noi non dobbiamo discutere, non v'ha dubbio che, finchè noi ci riferiamo al Reale quale da noi è intuibile e immaginabile, noi ce lo rappresentiamo o lo immaginiamo in quello spazio illimitato ed infinito nel quale esso è necessariamente contenuto, esiste ed opera secondo la sua varia natura.

Perciò non importa allo scienziato sperimentale e tanto meno al matematico di sapere se, non accogliendo la dottrina di Kant intorno alla pura soggettività dello spazio, questo sia realmente illimitato e infinito, come noi siamo necessitati a pensarlo una volta che la sua idea si è formata nel nostro spirito; ciò che importa è riconoscere questa necessità, per la quale quell'idea diventa un elemento inscindibile della nostra facoltà rappresenta-

tiva esterna. Così la scienza può progredire indefinitamente senza il pericolo di doversi mai rappresentare o immaginare qualche cosa fuori di quello spazio, o di dover porre o d'incontrare in esso dei limiti. Perciò lo scienziato può e deve ne' suoi studi, riferentisi al Reale *rappresentabile*, pensar questo nello spazio illimitato, infinito, unico.

E quello che si dice dello spazio, lo si dica analogamente del tempo e della divisibilità della materia. Noi non possiamo, nel sapere sperimentale, ammettere mai nella serie dei fatti un principio assoluto e una fine assoluta: non vi è un fatto così remoto nel passato che non sia preceduto da un altro fatto; non possiamo immaginarci un fatto così futuro che non sia seguibile da un altro e così via all'infinito. Così per la divisibilità la scienza può certo trovarsi di fronte un elemento materiale che con nessuno de' suoi strumenti riesca a dividere; ma per quanto piccolo esso sia, noi lo possiamo immaginare ancora divisibile e così all'infinito.

Ci si chiederà qual valore abbiano tali concetti pel Reale in sè? possiamo noi ammettere, come vuole Kant, che il Reale in sè sia assolutamente fuori dello spazio e del tempo?

Non voglio qui intraprendere una discussione metafisica che ci porterebbe troppo in lungo. Per risolvere la questione converrebbe riprendere l'altra più generale, se si possa ammettere in senso assoluto una distinzione tra Reale in sè e Reale fenomenico o se tale distinzione non possa avere che un valore relativo, nel senso che fuori del proprio pensiero l'uomo non può andare, e ciò che è, è necessariamente in relazione al suo pensiero, e secondo il suo pensiero. Ciò posto, noi dobbiamo dire che un Reale assolutamente fuori di ogni determinazione di spazio e tempo è per noi assolutamente inconcepibile. Noi possiamo concepire un essere completamente assorto in un unico oggetto; ma un tale essere non possiamo esser noi che sopra di esso riflettiamo: per quell'essere non esisterebbe vero pensiero, perchè esso non avrebbe neppure vera coscienza, coscienza riflessa di sè. Possiamo fare uno sforzo intellettuale e immergerci nel pensiero filosofico spinoziano, cercando di annullare il tempo e di trasformare la consecuzione dei fatti in una consecuzione geometrica, logica; ma lo sforzo non riescirà mai pienamente nel suo intento; giacchè, se noi prendiamo coscienza di noi stessi, non possiamo non apprendere in noi una successione di idee e quindi di fatti. Se per negare la realtà del tempo si deve annullare la coscienza esplicita, riflessa, per la quale sola si può

giudicare se una cosa è o non è veramente, la partita è persa pei negatori; giacchè noi ci avvolgeremmo necessariamente in un circolo vizioso: mentre per discutere del Vero Reale spingiamo il nostro pensiero alla sua massima consapevolezza, vogliamo trovare il Vero Reale nell'oggetto di una coscienza equivoca, o evanescente, una coscienza assorbita, annullata nell'oggetto, e quindi annullante la stessa realtà.

5. — Ma veniamo alla terza antinomia che ha grande importanza anche per le dottrine pratiche di Kant.

I due fini principali, e che in fondo ne costituiscono un solo, dell'Antitetica trascendentale, sono la distruzione della metafisica dogmatica e la soddisfazione delle esigenze fondamentali teoretiche e pratiche dello spirito umano. Ma questa tendenza conciliativa si mostra più evidente che mai nella soluzione della terza antinomia, nella quale non si trattava, come nelle due precedenti, di conciliare insieme opposte tendenze teoretiche, ma di conciliare la teoria colla pratica, la scienza colla morale, lo sperimentalismo col dogmatismo.

Non v'ha scienza dei fatti, se questi non sono tutti e intieramente fra loro collegati secondo il rapporto di causalità, se ciascuno di essi non è determinato da altri fatti precedenti, e questi da altri e così in infinito; come avviene appunto nei fatti che sono oggetto della nostra esperienza, studiando i quali la scienza è certa di non incontrar mai alcun ostacolo nè alcuna lacuna. Ma i fatti, come fenomeni, presuppongono cose in sè, le quali non sono oggetto della scienza, sono fuori del suo dominio come son fuori del dominio della natura. Vi potrà dunque essere un principio, da questa indipendente, il quale ci autorizzi a riconoscere in quelle tali cose, esistenti in sè, un' attività, una causalità differente dalla fenomenica, cioè un operare libero. L'esame della terza antinomia è volto a provare che tale facoltà è pensabile, non contradditoria in sè, e che non è in urto nè in opposizione colla esperienza e colla natura; la Ragion pratica dimostrerà poi che un tale operare esiste nell'uomo.

Ma si conciliano veramente questi due modi opposti di operare, queste due opposte causalità? Credo che basti la semplice lettura dell'esame che Kant fa di questa terza antinomia, per convincersi

del contrario e per riconoscere che Kant, non ostante i suoi poderosi sforzi, non riesce nel suo intento. Kant poi è sempre tanto sincero e schietto nella sua esposizione da lasciar chiaramente apparire le contraddizioni e le difficoltà della propria dottrina.

La questione principale, che è involta nella terza antinomia, concerne i rapporti tra il carattere intelligibile ed il carattere empirico, questione la quale non è che un caso particolare dell'altra questione più generale concernente i rapporti tra il mondo intelligibile o noumenico ed il mondo empirico o fenomenico. Ora della questione generale già s'è discorso a lungo nei capitoli precedenti, e rispetto alla questione particolare, essa deve essere trattata direttamente nella *Filosofia pratica*. Qui non vogliamo fare che due brevi osservazioni.

Sembra che Kant voglia nella terza antinomia congiungere il mondo fenomenico col noumenico dicendo che, come il carattere empirico è nel mondo fenomenico condizione ultima di tutti i fatti, così il carattere intelligibile è assoluto fondamento del carattere empirico. Ma se così è, Kant dovrebbe nel mondo fenomenico, per ogni individuo, fermarsi al carattere empirico; mentre egli altrove, e per vero in modo più conforme alle sue dottrine, non vuol già spiegare direttamente il carattere empirico per mezzo del carattere intelligibile, ma co' suoi stessi precedenti empirici. E d'altra parte anche questo carattere intelligibile egli lo dovrebbe sottrarre all'immobilità e farlo non solo determinante, ma anche determinabile, come è per vero il carattere morale di ogni uomo nelle vicende della vita.

Noi non sappiamo poi, come Kant possa colla sua dottrina conciliare la distinzione dei fatti morali e degli immorali. I primi, essendo determinati da idee pure, sono i soli che ci guarentiscano l'esistenza di una causalità noumenica, della libertà; i secondi invece, come determinati dal senso, sono soggetti al meccanismo naturale; e infatti Kant non dà libertà ai bruti, perchè questi operano solo secondo il senso. Ma poi i fatti morali, come fenomeni, sono pure soggetti alla causalità naturale, perciò anch'essi vestono l'apparenza di fatti indifferenti per la moralità.

Ma forse Kant vorrà attribuire assolutamente i fatti morali alla ragione, gli immorali al senso? Allora le due serie di fatti sarebbero l'una assolutamente estranea all'altra; la ragione opererebbe secondo una legge, il senso secondo un' altra; nè potrebbe sorger

più alcuna lotta tra l'una e l'altra facoltà, perchè la ragione è inalterabile com' è inalterabile il carattere intelligibile, in cui essa si concreta; e così una vera e propria distinzione di moralità e di immoralità non sarebbe più pensabile.

L'unica soluzione è in parte la distruzione della Critica: noi dobbiamo assoggettare la ragione e la libertà, come il senso, alle condizioni del tempo, e togliere quella divisione assoluta tra mondo fenomenico e noumenico, che in Kant è cagione di tante difficoltà, come già per l'addietro si è veduto.

Secondo la soluzione della quarta antinomia noi possiamo ammettere un Incondizionato fuori del mondo sensibile, fra gli enti esistenti in sè, fra i Noumeni.

Questa soluzione si connette strettamente colla critica che Kant fa della Teologia razionale, ossia colla sua dottrina intorno all'Ideale della ragion pura e noi possiamo prenderla in considerazione discorrendo di questa.

6. — La critica della teologia razionale e speculativa è una delle parti più splendide e più vittoriose, per alcuni rispetti almeno, della dottrina di Kant. Dobbiamo con lui riconoscere che, anche ammesso il Reale assoluto, anche ammessa l'esistenza di esseri che trascendano la nostra esperienza sensibile, pure noi non ne possiamo conoscere la natura determinata, non possiamo averne scienza.

Quand'anche si provi che esiste il Reale assoluto, un Ente che in sè contiene la condizione del mondo sensibile, della esistenza degli esseri e della loro attività, non si potrà certo poi provare teoreticamente, che quell'Essere sia ente perfettissimo, sia il Dio della morale e della religione, il Dio che ci occorre per le nostre esigenze pratiche.

Che fare dunque? dovremo noi torturarci il cervello, come fanno i metafisici dogmatici, per escogitare dimostrazioni sempre nuove dell'esistenza di Dio? dimostrazioni, nelle quali alla sottigliezza è pari la vanità, e che ci persuadono tanto meno, quanto più sono ingegnose? Giacchè sembra al naturale sentimento d'ogni uomo che Dio non dovrebbe dimostrarsi con un ragionamento dotto e artifizioso, ma con un discorso facile ed ovvio il quale ad un tempo non lasciasse luogo al minimo dubbio.

Ma i metafisici sono ben lontani dall'aver toccata questa meta; ed anzi il gran numero e la varietà degli argomenti ci provano la

loro debolezza e ci mostrano che la stessa metafisica non ripone in essi una grande fiducia.

Nè possiamo esser meglio soddisfatti della scienza che si pretende di fare intorno a Dio, dopochè se n'è ammessa l'esistenza: tutta quell'enumerazione e dimostrazione di predicati, fondate sopra definizioni di meri concetti senza nessun riscontro colla realtà da noi direttamente percepibile, ci pare, ed è, una scienza vana e fantastica che lascia l'adito a dir quel che si vuole coll'unico aiuto della nostra sottigliezza e della nostra fantasia metafisica.

Kant ebbe il grandissimo merito di aver posto fine per sempre a questo vano fantasticare colla pura ragione. Egli ebbe il merito di far riconoscere che niuno ammette Dio per codeste argomentazioni artifiziose, fondate su concetti astratti; ma che lo si ammette per qualche cosa di più profondo e di più spontaneo, per un principio morale.

CAPO NONO

Segue la Ragion pura — Metodica trascendentale.

§ 1. — *La disciplina della Ragion pura in generale.*

Nella *Dottrina elementare* si è esaminato il materiale di cui si compone l'edificio delle nostre cognizioni, e si è veduto sino a qual piano lo si possa elevare. Pareva, dice Kant, che ci fosse dato toccare il cielo, ed invece dobbiam contentarci di una semplice casa di abitazione (*Wohnhaus*), fondata sul piano dell'esperienza, nella quale però possiamo avere quanto ci bisogna, mentre quelli che tentarono di innalzare una torre sino al cielo sono sparsi raminghi e discordi per tutta la terra.

La *Metodica* esamina il modo col quale l'edifizio della ragion pura deve compiersi, ossia le condizioni formali, che deve osservare un sistema compiuto della ragion pura; essa si distingue in quattro parti che sono: la *Disciplina*, il *Canone*, l'*Architettonica* e la *Storia della Ragion pura*.

Come pietra di paragone (*Probierstein*) delle sue affermazioni, la ragione ha nell'uso empirico l'esperienza, nell'esercizio puro matematico l'intuizione *a priori*. Ma nell'esercizio trascendentale, mancando essa dell'uno e dell'altro mezzo, tende a varcare i limiti che le sono assegnati, e ad avvolgersi quindi in illusioni ed errori. Perciò in tale esercizio occorre una disciplina, cioè una dottrina

negativa, che si proponga di frenare nella ragion pura tale tendenza e d'impedire il cattivo uso de' metodi che essa deve seguire ne' suoi diversi esercizi, cioè nello stabilire le sue dottrine (esercizio dogmatico), nel difenderle (esercizio polemico), nel fare le ipotesi, nel dare le prove. In corrispondenza a questi quattro diversi uffici, avremo pure quattro diverse discipline della ragione pura.

§ 2. — *Disciplina della Ragion pura nell'uso dogmatico.*

Questa trattazione di Kant richiama il suo scritto anticritico del 1764, *Intorno all'evidenza dei principii della Teologia naturale e dell'Etica,* nel quale egli segnava le differenze tra la cognizione matematica e la filosofica. Anche qui egli entra nello stesso argomento per determinare i limiti di questa e il modo di formarla. Molte idee, che qua e là furono già esposte nella Dottrina elementare, vengono qui raccolte e ripetute.

Come nello scritto anticritico, così qui Kant non vuole che la filosofia segua il metodo matematico, nè che la matematica segua il metodo filosofico, essendo affatto diversa l'indole delle due scienze: la filosofia è cognizione tratta da concetti, la matematica da costruzione di concetti; la prima coglie sempre l'universale in astratto e non può farcelo intuire se non per via d'esempi, i quali non ce lo rappresentano nella sua purezza e sono, d'altra parte, sempre tolti dall'esperienza; la seconda, invece, ci rappresenta il generale in concreto, cioè in un particolare che ha valore generale e vien costrutto *a priori*, ecc. Da ciò viene che la filosofia, quando segue il metodo matematico, non fa che castelli di carta (*Kartengebäude*); e che la matematica, quando segue il metodo della filosofia, si risolve in chiacchiere.

Ma non è esatto definire, dice qui Kant, al contrario di ciò che avea fatto egli stesso nello scritto citato, la filosofia per la scienza delle *qualità* e la matematica per la scienza delle *quantità*; perocchè di quantità si occupa pure la filosofia e di qualità la matematica.

La filosofia, non avendo intuizioni nè pure nè empiriche, non può formare giudizi sintetici determinati intorno al reale, nei quali soli consiste una vera cognizione: ma forma soltanto *giudizi sin-*

tetici a priori come condizioni necessarie per la possibilità dell'esperienza.

Ora, tali giudizi sintetici hanno valore unicamente per l'esperienza; sicchè, quando volessimo svilupparli col metodo matematico, non ne avremmo alcun risultato positivo.

Per usare del metodo matematico, la filosofia dovrebbe, come la matematica, avere *definizioni, assiomi* e *dimostrazioni*, ciò che non è.

Secondo Kant, definire è esporre in modo chiaro ed adeguato ed entro i suoi limiti il concetto originario di una cosa. Ora un concetto empirico non si può definire, perchè l'esperienza può continuamente aggiungere o togliere ad esso delle determinazioni; non sono definibili i *concetti puri* che sono oggetto della filosofia (concetti trascendentali, le categorie), perchè non si sa mai intieramente quel che in essi sia contenuto; sono definibili gli oggetti immaginari, ma con ciò non si sa se si è definito un vero oggetto, o una semplice invenzione senza valore alcuno. Non sono dunque veramente definibili che le sintesi arbitrarie costruibili *a priori* (i concetti matematici); perchè queste le facciamo noi e quindi sappiamo tuttociò che in esse si contiene. Queste definizioni possono quindi stabilirsi dal matematico in principio e servir di fondamento alle ulteriori deduzioni. Il filosofo invece non può stabilire che definizioni analitiche, non può affermare di un concetto se non quello che già egli stesso vi è venuto prima riconoscendo; perciò esse sono in un continuo *fieri*, non si pongono al principio della scienza, ma in fine, e non possono quindi servire come mezzo inventivo.

Gli assiomi, secondo Kant, sono principii sintetici *a priori* di certezza immediata, e quindi, non essendo derivabili da meri concetti, i quali non ci dànno che giudizi analitici, potranno soltanto aversi nella matematica. I principii *a priori* della possibilità generale dell'esperienza, i quali sono studiati dalla filosofia, non hanno intuizioni proprie e dirette, ma abbisognano di una deduzione, cioè debbono essere riferiti all'esperienza possibile; essi sono quindi principii discorsivi e non intuitivi.

Dimostrazioni chiama Kant le prove apodittiche, in quanto sono intuitive, cioè in quanto ci possono rendere intuitivi i loro risultati; e come tali esse non si trovano che nella matematica. I ragionamenti dei filosofi sono invece sempre *discorsivi* o *acroamatici*; e i principii stabiliti con essi non sono mai *matemi*, cioè principii

sintetici *a priori* derivati dalla costruzione di concetti, ma *dogmi*, cioè principii sintetici *a priori* derivati da concetti e che non hanno valore obiettivo se non in quanto sono applicabili all'esperienza. Codesti principii si dicono *proposizioni fondamentali* (*Grundsatze*), perchè rendono possibile il fondamento stesso della loro prova, cioè l'esperienza.

§ 3. — *Disciplina della Ragion pura nella polemica.*

La *Polemica* della ragion pura consiste nella difesa de' principii ideali contro la loro dogmatica negazione; giacchè, sebbene essa non valga a provare il loro valore obiettivo, nondimeno è certa di combattere vittoriosamente tutti gli argomenti coi quali si volessero sostenere i principii opposti, e di mostrare insieme come tanto l'interesse teorico quanto il pratico stanno per l'affermazione dei principii ideali.

In questo modo, dice Kant, si prova che la ragione non è, come parrebbe dalla *Critica*, in una vera lotta con se stessa, giacchè per i principii affermativi della ragion pura, ossia per il Platonismo criticamente inteso, stanno gli interessi pratici e teorici, senzachè nulla vi sia in contrario; e, quanto all'antitetica naturale della Cosmologia, la Critica mostra come essa sia fondata sopra un equivoco.

Nè l'impotenza della ragione, dice Kant, a provare teoricamente la verità dei principii platonici o razionali è forse un male (Kant, p. 574), potendo noi avere in essi una fede salda, anche senza averne *scienza*. Anzi egli, quasi temendo che le sue ripetute ammonizioni non bastassero, combatte ancora vivamente le asserzioni dei Dogmatici specie quando vogliono sostenere le loro dottrine, non tanto perchè ne siano convinti, ma perchè le credono utili per la *buona causa*, cioè per la difesa degli interessi pratici. Quale ardente propugnatore della libertà di pensiero e della piena sincerità della parola, Kant vuole che tutte le dottrine della ragione siano accolte o respinte liberamente, e che ognuno abbia pieno diritto di esporre francamente i suoi dubbi e di opporre il suo *veto* (cioè la sua negazione) alle affermazioni altrui; perchè soltanto in questo modo, Kant soggiunge, si può arrivare alla verità, e perchè la ragione umana non deve riconoscere altro giudice che la stessa ra-

gione universale degli uomini (*die allgemeine Menschenvernunft*). Dal che si scorge come Kant assai giustamente facesse, nella questione tanto dibattuta intorno al criterio della verità, la sua giusta parte al consenso universale (1).

Niuna cosa per quanto sacra deve, secondo Kant, sottrarsi a questa libera critica della ragione e a questa piena sincerità di convinzione. V'è, dic'egli, una certa ipocrisia naturale negli uomini, per la quale essi cercano di parer migliori di quel che sono. Ma una tale ipocrisia, sebbene abbia avuto, per un certo verso, anche i suoi effetti benefici nell'incivilimento degli uomini, tuttavia, oltre rovinare nella vita pratica la moralità, quando duri per un certo tempo, è poi affatto intollerabile nella scienza, dove la piena sincerità è il meno che si richieda da chi vi si applica.

Nè dobbiamo sgomentarci, dice Kant, se per questa piena libertà vengono attaccati quei principii, sui quali a noi sembra fondata la morale, perchè questa non soffrirà mai alcun danno da una libera critica; mentre nulla v'ha di più rovinoso per la scienza e nulla è, d'altra parte, più atto a corrompere il sentimento del vero, e quindi il sentimento morale, quanto il voler prefiggere alla ragione la meta cui deve giungere e le verità che deve accettare, e quindi il mostrare una certezza che non si ha intorno a certi principii e a certe dottrine.

Nè Kant vuole riserbata questa piena libertà alle ricerche individuali degli scienziati, ma la richiede anche per l'insegnamento accademico; giacchè, com'egli con piena ragione osserva, se il sistema opposto può avere per qualche momento un vantaggio, esso spinge poi più facilmente la gioventù allo scetticismo (Kant, p. 582).

Quando la ragione, dice pur Kant, fosse stata per il passato così pienamente libera, sarebbesi maturata prima la Critica, e si sarebbero già risolute con soddisfazione molte gravissime questioni che tennero sino a qui sospesi gli animi.

Così anche Kant sentiva che la sua Critica era, almeno in parte, figlia di quel potente spirito di libertà che aveva invasa l'Europa nella seconda metà del secolo XVIII°.

La Critica è il grande tribunale, dinanzi a cui si debbono sciogliere tutte le questioni della ragione, quella sola potendo deter-

(1) V. mio *Corso di filosofia*, § 118, p. 208-209.

minare i diritti e le facoltà di questa con un processo da essa istituito e compiuto. Il processo comincia con una vittoria equivoca e pretesa dall'una e dall'altra parte, cioè tanto dai Dogmatici quanto dagli Empiristi; perciò ne segue una pace dubbia, in cui quelli e questi sono abbandonati a se stessi come in uno stato di natura, da Kant con vivace pittura paragonato a quello descritto da Hobbes. Finalmente la Critica pronuncia una sentenza che, entrando nel cuore di tutte le controversie, le termina per sempre.

Ma donde trae la Critica i suoi principii per giudicare? Da sè medesima, risponde Kant, dalle regole fondamentali della propria istituzione, non avendo la Critica nulla a fare con alcunchè di estrinseco alla ragione.

Kant sostiene giustamente che la sua Critica non deve confondersi collo Scetticismo, da lui anzi combattuto; ma è innegabile in lui una certa simpatia per questo sistema nel suo aspetto teoretico. Così egli cita molte volte l'Hume, mostrando, come questi sia stato il vero precursore e il preparatore della Critica; e tra i libri scettici e i dogmatici dice egli stesso che preferiva la lettura dei primi, perchè ne sperava sempre maggior istruzione (Kant, p. 581). Egli ha anzi pei dogmatici una *specie di odio* (v. p. 71); però dichiara, che la ragione non può avere nello Scetticismo la sua dimora *(Wohnplatz)*. In certe questioni, noi non dobbiamo, secondo Kant, contentarci di confessare la nostra ignoranza, e di mostrare gli errori e le contraddizioni degli avversari (i Dogmatici); ma dobbiamo anche dimostrare e spiegare tale ignoranza, e determinarne i limiti. Ora questo, egli soggiunge, può esser fatto solamente da una dottrina, la quale si fondi sopra principii puri ed assoluti, come fa la Critica; mentre partendosi da principii *a posteriori*, come fa Hume, si muove alla ragione una semplice *Censura*, la quale può mostrarci bensì che quella è limitata, rovesciando in tal modo alcuni argomenti dei Dogmatici, ma non giunge a sciogliere le controversie fondamentali, non ispiega le nostre illusioni dogmatiche, nè sa determinare gli oggetti dei quali è possibile aver scienza: cose tutte che fa la Critica. Perciò la Censura per sè sola può toglierci ogni fiducia nelle nostre cognizioni speculative e non saper fiaccare del tutto il dogmatismo, come avvenne appunto al Hume. La speculazione pretendeva aver principii sintetici *a priori* non solo per ciò che *può essere* oggetto dell'esperienza, ma anche per ciò che la trascende. Hume, il quale non

fece questa distinzione, negò senz'altro che fossero possibili in genere dei giudizii sintetici, e così, disconoscendo il sistema dei principii intellettuali, applicabili all'esperienza, rese impossibile ogni sapere. Ma la ragione, che a ciò non poteva fermarsi, si sentì dal suo scetticismo prima impacciata, ma poi rianimata a nuovi voli dogmatici; mentre la Critica ne tarpò le ali, infliggendo al dogmatismo una sconfitta completa *(völlingen Ueberschlag)* (Kant, p. 584 e segg.).

§ 4. — *Disciplina della Ragion pura nelle ipotesi.*

Sono possibili le ipotesi nella ragion pura, cioè nella dottrina delle idee trascendentali?

Un'ipotesi deve: 1° provare la possibilità del suo oggetto; 2° deve spiegare il reale ed esser perciò connessa con questo.

Ora nè l'una nè l'altra di queste condizioni si possono avere dalle idee. Un oggetto non è possibile se non si accorda colle condizioni generali dell'esperienza; ma gli oggetti delle idee, trascendendola, sono meramente problematici e non si possono quindi nè affermare nè negare.

Quanto alla seconda condizione noi vediamo benissimo che le ipotesi stabilite dalla ragion pura per la soluzione delle questioni, lungi dal servire come mezzo di spiegazione, hanno bisogno esse medesime di essere spiegate, e ci tolgono il modo e l'impulso di trovare intorno alla realtà quelle vere spiegazioni che noi possiamo raggiungere colla scienza. Così volendosi spiegare le cose e i fatti coll'idea di Dio, si cade, come già s'ebbe a dire, nell'*ignava ratio*, e si fanno sorgere poi molte altre difficoltà e questioni, che richiedono nuove ipotesi per essere risolute, come quella intorno all'esistenza del male nel mondo ed altre simili.

Rispetto alle ipotesi riguardanti gli oggetti della pura ragione la dottrina di Kant si riduce quindi ai seguenti tre punti:

1° Nell'uso teoretico e dottrinale (scientifico) noi non possiamo nulla affermare e nulla negare intorno all'esistenza di quegli oggetti; perciò dobbiamo astenerci da ogni giudizio.

2° Nell'uso pratico noi affermeremo invece con piena certezza e non con mera ipotesi l'esistenza di quegli oggetti che sono

assolutamente richiesti dal principio del dovere, ossia dall'ordine morale.

3° Però anche in teoria noi potremo, secondo Kant, fare delle ipotesi rispetto all'esistenza di quegli oggetti ideali, ma soltanto per uso polemico, cioè servendoci di quelle come di armi da guerra *(Kriegswaffen)* per combattere le ipotesi contrarie degli avversari (gli Empiristi dogmatici). Così noi mostreremo a questi, che anche nell'ordine teoretico noi possiamo spiegare i reali con principii che hanno almeno lo stesso valore dei loro, e toglieremo così ogni forza ai loro argomenti teoretici contro i principii morali.

§ 5. — *Disciplina della Ragion pura nelle sue prove.*

Rispetto alle prove dei principii sintetici *a priori* Kant stabilisce tre regole principali, che sono le seguenti:

1ª Regola. Anzitutto convien ricercare, se la prova sia possibile e con qual mezzo o fondamento. — Così i principii matematici si dimostrano coll'intuizione pura; i principii intellettivi invece non si possono provare in sè, assolutamente, con quella prova che i Logici chiamano progressiva; e coloro che la tentarono, osserva Kant, ricorsero al senso comune, cioè rinunciarono alla filosofia (gli Scozzesi). Ma i principii intellettivi si potranno invece provare indirettamente, cioè, come fa la Critica, mostrando che senza di essi non è possibile l'esperienza. Quanto ai principii razionali si riconobbe, che essi non si possono provare come principii aventi un valore obiettivo, cioè come principii costitutivi, ma solo come principii metodici o regolativi.

2ª Regola. Per tutti i principii trascendentali non è possibile che una dimostrazione sola. I principii fondati sopra intuizioni pure o empiriche (i matematici e gli sperimentali) si possono provare in modi diversi, perchè le intuizioni stesse si legano fra loro in più modi. Ma ogni proposizione trascendentale parte da un concetto ed espone la condizione sintetica della possibilità di un oggetto secondo questo concetto. Perciò la sua prova deve fondarsi unicamente sul concetto stesso. Così si prova il principio di causalità, dimostrando come lo stesso concetto di *fatto* perderebbe senza di esso ogni valore obiettivo; si tenta di dimostrare il prin-

cipio razionale dell'esistenza di Dio fondandosi sui due concetti di ente realissimo e di ente necessario, ecc.

Perciò, dice Kant, quando si vedono i dogmatici arrecare molte dimostrazioni a sostegno delle loro tesi, segno è che non ne hanno alcuna buona e fanno *come gli avvocati.*

3ª Regola. Non si deve mai provare un principio trascendentale in modo indiretto, ossia con dimostrazione, come Kant la chiama, *apagogica*, ma bensì sempre in modo diretto od *ostensivo*. Perciò non varrà come prova di un principio trascendentale nè il mostrare che da esso derivano conseguenze giuste, nè il mostrare che è falso il suo contraddittorio; e la ragione di ciò è che nel primo caso non c'è dato mai di determinare tutte le conseguenze di quel principio; e che nel secondo la contraddizione potrebbe esistere soltanto rispetto ad una condizione soggettiva, succedendo, come nelle antinomie, che due principii contraddittorii siano rispetto all'oggetto amendue falsi, o che quello, il quale contraddice alla condizione soggettiva, sia poi vero rispetto all'oggetto.

§ 6. — *Il Canone.*

Canone è per Kant il complesso dei principii *a priori* del retto uso di certe facoltà conoscitive in genere. Così l'intendimento ha il suo canone nell'*Analitica*; ma la ragion pura, non potendo per sè conoscer nulla speculativamente, non ha un canone ma solo una disciplina; benchè, presagendo l'esistenza di oggetti trascendenti ogni esperienza, se anche non può teoricamente provarli, potrà forse ammetterli dogmaticamente per uso pratico. In tal caso si potrebbe avere un canone della ragion pura ma per uso pratico.

I principii supremi che la ragion pura cerca di stabilire, trascendendo l'esperienza, sono tre: la libertà interna dell'uomo, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio.

Ora tutti e tre questi principii non hanno, secondo Kant, importanza per la speculazione; non il primo perchè noi dobbiamo considerar i fatti sempre come prodotti da cause naturali; non il secondo, perchè d'una vita oltremondana noi abbiamo un concetto meramente negativo, il quale non ci spiega quindi nulla della presente; non il terzo, perchè teoricamente noi dobbiamo d'ogni fatto

o cosa cercare la spiegazione nella serie delle cause sperimentabili. Questi principii hanno dunque solo importanza per la vita pratica, cioè per le azioni umane che possono derivare dalla libertà.

Vediamo ora se quegli oggetti, considerati appunto rispetto alla vita pratica, abbiano una reale esistenza. Se l'uomo si determinasse unicamente secondo il senso, cioè per cagioni empiriche, allora non vi sarebbe libertà, e le idee contenute in quei principii non avrebbero per lui nè senso nè valore. Ma il fatto ci prova invece che l'uomo nelle sue azioni può anche determinarsi intieramente secondo idee, e che egli ha *a priori* leggi assolute, *Imperativi*, i quali, a differenza delle leggi naturali, non gli insegnano già *quello che avviene*, ma quello che *deve avvenire*, cioè quello che egli *deve fare*. Ora, secondo Kant, l'esistenza in noi di queste leggi prova l'esistenza della *libertà pratica*. Noi riconosciamo dunque, secondo Kant, per mezzo dell'esperienza, la libertà pratica come *una delle cause naturali*, riconosciamo cioè una causalità della ragione nella determinazione del volere.

Ma questa libertà pratica è poi indipendente da ogni influenza superiore al mondo sensibile? Ed è, anche rispetto al mondo sensibile, una libertà affatto trascendentale, cioè sciolta da ogni causa determinante in esso contenuta, e quindi sciolta dalle stesse leggi naturali?

In queste due questioni si racchiudono due gravissime difficoltà riguardanti l'esistenza del libero arbitrio; nè parmi che Kant le sciolga convenientemente dicendole amendue problemi che hanno un valore meramente speculativo e non pratico, e credendo di aver senz'altro assicurata l'esistenza della libertà morale col riconoscere la ragione come fonte e principio di imperativi morali. Ma di ciò avremo ancora a discorrere lungamente in sèguito.

Stabilita così, a modo suo, l'esistenza della libertà pratica, Kant dice rimanere soltanto due questioni a risolversi per l'interesse pratico, cioè quella intorno all'esistenza di Dio, e l'altra intorno all'immortalità dell'anima.

Ma queste due questioni rientrano in altre tre più generali, alle quali si riduce tutto l'interesse sia pratico sia speculativo della ragione (Kant, p. 620).

Queste tre questioni sono:

1° Che posso sapere?
2° Che debbo fare?
3° Che posso sperare?

La Critica ha risposto alla prima, che è questione del tutto speculativa: sono ancor da risolversi la seconda, che è del tutto pratica, e la terza, nella quale il pratico serve di mezzo a determinare lo speculativo.

Tutte le nostre tendenze mirano, come a loro fine supremo, alla felicità; ma le leggi, che la riguardano, non contengono comando di sorta, esse sono leggi empiriche o *prammatiche (Klugheitregeln)*. Ma v'ha una legge assoluta, che senza mirare alla felicità, vuole che ce ne rendiamo *degni*; e quest'è la legge morale, la quale, essendo data *a priori* e prescrivendo in modo assoluto certe azioni, richiede necessariamente che queste siano possibili, e sia possibile l'unità sistematica morale che da esse deriverebbe e sarebbe attuata nel mondo, quando questo si conformasse per intiero alle leggi morali. Codesta unità è perciò un ideale, che il mondo sensibile deve attuare, è un *corpus mysticum* avente un'esistenza meramente intelligibile per tutti gli esseri ragionevoli, i quali appunto debbono insieme accordarsi nell'osservanza delle leggi morali a fine di conseguirne il pieno adempimento.

Così è stabilito quello che l'uomo deve fare. Ma se così fa, che cosa può egli sperare? Se la ragione ci comanda di renderci degni della felicità per mezzo della virtù, l'uomo virtuoso deve in ultimo esser anche felice. Solamente con quest'accordo tra la felicità e la virtù si attua il fine supremo del mondo e il bene compiuto dell'uomo; senza quell'accordo la nostra natura non sarebbe appieno soddisfatta, e le stesse leggi morali, anche rimanendo oggetto della nostra ammirazione, non varrebbero con questa a farci operare in una maniera a loro conforme.

L'affermazione di questo finale accordo della felicità colla virtù è un principio teoretico al quale siam condotti dai principii pratici. Se tutti gli uomini fossero buoni, tutti sarebbero anche felici; ma come la legge morale, per la sua natura stessa, è violabile, così la ragione non può stabilire *a priori* che essa di fatto sarà o no osservata. Perchè dunque la ragione possa con sicurezza asseverare che la virtù avrà in ultimo la felicità meritata, deve fondarsi sopra un altro principio; e questo non potrà esser altro che il riconoscimento di un Ente supremo intelligente, il quale, come autore della legge morale e insieme della natura, potrà e dovrà necessariamente stabilire quell'accordo finale. Questa intelligenza suprema, detta da Kant l'*Ideale del bene supremo*, corri-

sponde all'*Idea* platonica del Buono. Ammesso quest'Ente supremo noi possiamo esser sicuri, che ove il sommo bene, cioè la felicità derivante agli esseri ragionevoli dalla loro virtù, non si attui in questo mondo sensibile, esso avrà il suo compimento in un mondo futuro.

Dio e la vita futura, conclude Kant, sono due presupposizioni che, secondo i principii della ragione, non si possono separare dal dovere, impostoci dalla stessa ragione (Kant, p. 623 e segg.). Però, anche riconoscendo Dio come fondamento necessario della moralità, non dobbiamo derivare da esso i nostri doveri; noi non dobbiamo cioè riconoscere come obbligatoria un'azione, perchè ci viene comandata da Dio, ma bensì ritenerla come comandata da Dio perchè noi ci sappiamo ad essa obbligati. È questa una questione importantissima già sollevata da Platone nell'*Eutifrone*, e che Kant, come vedremo nella **Ragion pratica**, risolve pure nel senso di Socrate.

Gli è da notarsi che, mentre Kant nel fondare questi due principii dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima si appoggia continuamente sopra dati sperimentali, egli crede invece di giungervi colla pura ragione. Ma come può questa, senza l'esperienza, dirci, che nella presente vita non vi è sufficiente accordo tra la virtù e la felicità, come può dirci anche che la virtù conferisce naturalmente alla felicità? Ma queste ed altre questioni, che a ciò si riferiscono, verranno discorse nella *Ragion pratica*. Qui vogliam solo far notare, quanto diverse siano le esigenze che Kant ha verso la ragion pratica e verso la pura; giacchè, mentre, trattando della seconda, richiede in ogni affermazione di questa la massima cautela, trattando, invece, della prima, e, pur tenendo un procedimento fondamentale analogo, giunge alle affermazioni più assolute e più dogmatiche. Ma queste, benchè fondate su principii pratici, hanno poi la loro influenza anche sui concepimenti teoretici intorno alla esistenza e alla natura del mondo, e riescono in ultimo ad un accordo completo tra la ragion pura e la ragion pratica.

Infatti Kant, argomentando in quel modo caratteristico, da noi osservato in tutta la *Ragion pura*, dice: si deve attuare il mondo morale, l'unità organica dei fini (fra gli esseri razionali); ma tale unità richiede necessariamente come condizione sua l'unità finale di tutte le cose; noi dobbiamo dunque rappresentarci il mondo come unito da una sola idea, svolgentesi secondo le leggi natu-

rali, ma sotto il dominio della legge morale. Così la ragione pratica ci conduce a stabilire un principio per la speculativa, e a riguardare l'Ideale stesso della suprema perfezione come principio dell'unità organica universale.

Però la fiducia che si nutre in tale principio supremo, anche sotto il rispetto speculativo, e quindi nel modo col quale conformemente ad esso noi ci rappresentiamo il mondo e le cose, non è identica a quella che si può acquistare verso i principii e le affermazioni delle scienze teoretiche.

Kant distingue tre specie diverse di credenza (Fürwahrhalten): *opinione* (Meinung), *fede* (Glauben) e *sapere* (Wissen). Questa distinzione di Kant corrisponde a quella fatta pure da Locke in fine del suo *Saggio*, ma è più intralciata e confusa.

I motivi sui quali, dice Kant, sono fondati i nostri giudizi, sono altri soggettivi ed altri oggettivi. Se quelli e questi concorrono insieme ed in grado sufficiente a farci tener per vero e certo un giudizio, a darcene piena *convinzione*, allora ne abbiamo un *sapere (Wissen)*: quel giudizio cioè non ha solo valore per noi, ma noi crediamo giustamente che esso lo abbia e lo debba avere per tutti gli uomini ugualmente; giacchè, secondo Kant, come già s'è veduto, dal valore obiettivo di un giudizio deriva necessariamente la sua validità universale (per tutti gli uomini).

Quando invece i motivi sono insufficienti, sia obiettivamente, sia subiettivamente, non possiamo avere una ferma e vera convinzione, ma soltanto un'opinione.

Può avvenire però che noi troviamo nel nostro soggetto stesso motivi sufficienti per nutrire una convinzione fermissima, benchè manchino o siano deficienti le ragioni obiettive. In tal caso si ha la fede.

Kant distingue propriamente tre specie di fedi, *fede prammatica*, *fede dottrinale*, *fede morale*.

Quand'io, nell'esercizio di un'arte, non riconosco che una condizione sola per conseguire un dato fine, allora ho una fede prammatica.

Quand'io in cosa, che non riguarda la pratica, son tanto persuaso di una data verità da esser pronto a qualunque scommessa per essa, sebbene ce ne manchi la prova, allora si ha la fede dottrinale. Così io posso per simile fede credere che gli altri pianeti siano abitati, credere anche solo teoreticamente nell'esistenza di

Dio e nell'immortalità dell'anima, trovando amendue questi principii per ogni parte conformi alla natura nostra, all'indole e all'uso della nostra ragione.

Però nè l'una nè l'altra di queste credenze merita propriamente il nome di fede. La fede prammatica è in sè accidentale, e la dottrinale ha sempre qualche cosa di oscillante *(Etwas Schwankendes)*. Vera fede è invece la fede morale, che ha per oggetto un fine assoluto e supremo, quindi puro, e le sue condizioni necessarie. Perciò, benchè soggettiva, può estendersi a tutti gli uomini e produrvi la più grande fermezza di convinzione intorno a quelle affermazioni, senza delle quali non è possibile un compiuto ordine morale.

Queste affermazioni, condizioni supreme della moralità, sono l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Io non posso, dice Kant, provarle e quindi averne una convinzione logica, ma posso acquistarne una ferma *persuasione*; non potrò dire: *è moralmente certo che Dio esiste*, ma: *io son certo che Dio esiste*, ecc. Perciò la fede non è propriamente comunicabile altrui; io non posso convincere altri, che Dio esiste; ma fate gli uomini morali e voi li farete credenti, dice stupendamente Kant (Kant, p. 639). E se voi chiedete meravigliati a questo, a che serve allora la filosofia, poichè è così inetta nel provare le verità che più importano a tutti gli uomini, egli vi risponde esser giusto che queste non siano un privilegio dei filosofi o di altri scienziati, ma siano comuni e aperte a tutti gli uomini egualmente. Il qual carattere di esser popolari ed insieme superiori alla scienza, viene in quelle verità ripetutamente vantato da Kant anche nella *Ragion pratica*.

§ 7. — *Architettonica della Ragion pura.*

La scienza richiede unità in tutte le sue parti, richiede cioè che tutte le sue cognizioni derivino da un solo fine supremo ed intrinseco. E perchè vi sia unità in tutto il sapere umano, anche le diverse scienze debbono, come diverse parti di una scienza unica, congiungersi organicamente fra loro. E così non avremo solo una Architettonica d'ogni singola scienza, ma ancora di tutte le scienze nel loro complesso.

Kant si propone qui di dare l'architettonica delle cognizioni razionali.

Le cognizioni possono essere storiche o razionali; le storiche sono fondate sull'autorità; le razionali sono fondate sui principii, e possono venir derivate da concetti o formarsi per costruzione di concetti: le prime costituiscono la filosofia e le seconde la matematica.

Però, mentre la matematica è una scienza razionale non solo obiettivamente ma anche per il modo con cui si può apprendere, la filosofia, benchè razionale in sè, non si può insegnare che storicamente, potendosi e dovendosi apprendere con un metodo razionale soltanto il *filosofare*. Un'idea analoga era stata già esposta da Kant in un suo programma di corso del 1765, da noi già citato.

Secondo Kant la filosofia, come scienza fatta e formata, non esiste, e quegli che crede di apprenderla ricevendola da altri senza critica, cioè quindi senza filosofare da sè, non è un filosofo ma una copia di questo *(Gipsabdruck)*.

La filosofia, intesa dunque oggettivamente come un sistema di tutte le cognizioni filosofiche, non sarà che un'*idea tipica* (Urbild) per giudicare dei tentativi filosofici, un ideale di scienza, al quale tendono tutti i sistemi senza raggiungerlo mai.

Ma, oltre questo concetto scolastico della filosofia, ve n'è un altro, che si è sempre sottinteso a questo nome e che Kant chiama *cosmico*, perchè *interessa necessariamente ogni uomo*. Secondo questo concetto la filosofia è *la scienza della relazione di tutte le cognizioni coi fini essenziali della ragione umana*. Essa è cioè una teleologia, una legislazione della ragione, ed in tal modo è superiore a tutte le altre scienze, che sono subordinate ad essa come mezzi al loro fine.

Intesa nel suo concetto cosmico la filosofia ha due oggetti, la natura e la libertà. La *filosofia della natura* è la scienza di ciò che è; la *filosofia della libertà* è la scienza di ciò che deve essere.

Riguardata poi rispetto alla sua origine la filosofia si distingue in *pura* ed *empirica*, secondo che deriva intieramente dalla ragion pura ovvero è cognizione razionale fondata su concetti empirici. — Kant ci dà l'albero della filosofia pura, distinguendola anzitutto in due parti, nella *Propedeutica*, che esamina e determina la potenza e i limiti della ragione rispetto a tutte le cognizioni pure, e nella *Metafisica*, che contiene il sistema di tutte queste. Codesta

Propedeutica è una cosa medesima colla Critica, la quale, come da Kant più volte si ripete, deve servire quale introduzione a tutta la filosofia pura.

La Metafisica viene poi distinta da Kant in *Metafisica della natura* e in *Metafisica morale.* La prima è quella che in senso più stretto dicesi *Metafisica*, e si divide in *Filosofia trascendentale* od Ontologia, e in *Fisiologia della Ragion pura*; quella studia l'intelletto e la ragione in un sistema di concetti *a priori*, in quanto l'uno e l'altra si rivolgono agli oggetti in generale senza considerarne alcuno come dato, cioè come determinato; la Fisiologia invece ha per istudio la *Natura*, ossia l'insieme degli oggetti dati o che in qualche modo si pretendono come dati, e può farsi, come dalla Critica stessa risulta, con un procedimento immanente oppure trascendente, secondochè i suoi principii si applicano ad oggetti sperimentali, oppure ad oggetti che trascendono ogni esperienza.

La Fisiologia trascendente è divisa in *Cosmologia razionale* (la quale comprende anche la Psicologia dogmatica) e in *Teologia razionale*; quella considera gli oggetti della natura nella loro congiunzione interna; questa secondo un legame o principio esterno, che è superiore alla natura e la domina. La Fisiologia immanente comprenderebbe la *Psicologia razionale* (fatta secondo i principii critici) e la *Fisica razionale.*

Così, conclude Kant, tutto il sistema della Metafisica si riduce a quattro parti principali: 1° L'Ontologia; 2° la Fisiologia razionale (Fisiologia immanente); 3° Cosmologia razionale; 4° Teologia razionale.

Di tutte queste parti della Metafisica, Kant non diede un notevole sviluppo che ad una parte della Fisiologia immanente, cioè alla Fisica razionale, sotto il nome di *Principii metafisici fondamentali della Fisica*, dei quali verrà discorso in sèguito. Vedremo allora con quanta ragione Kant potesse pretendere di formare *a priori* una tale scienza.

A ragione Kant esclude dal novero delle scienze razionali-metafisiche la Psicologia empirica, benchè a torto non riconosca la parte e l'importanza, che essa deve avere nello studio e nella determinazione dei concetti e dei teoremi metafisici. Però, sebbene Kant affermi che essa non era abbastanza progredita per formare una scienza a sè, pure ne presagisce la futura grandezza, a cui egli stesso contribuì.

§ 8. — *Storia della Ragion pura.*

È questo un argomento, che ai nostri tempi richiederebbe una lunghissima trattazione; ma Kant il quale non si addentrò molto negli studi storici della filosofia, se ne sbriga con brevissime pagine.

Mostrando ancora quanto nella sua mente predominasse il fine pratico, Kant dice subito che vorrebbe terminare con quello da cui la filosofia ebbe principio. Infatti, secondo lui, la speculazione, avendo subito riconosciuto ne' suoi primordi che non v'ha miglior modo per piacere alla Divinità e acquistarsi la felicità in un'altra vita che l'operare onesto, congiunge in origine strettamente la Teologia colla Morale, e soltanto più tardi trascurò questa, coltivando quella da sè e facendone una scienza metafisica.

Kant riguardando poi le dottrine filosofiche sotto tre differenti aspetti ne fa tre divisioni principali:

1° Per riguardo all'oggetto stesso delle nostre cognizioni alcuni filosofi furono puramente *sensualisti* (Epicuro), altri puramente *intellettualisti* (Platone). Quelli riconobbero la realtà solo negli oggetti sensibili, questi soltanto negli oggetti delle nostre idee.

2° Per riguardo all'origine delle cognizioni, alcuni le derivarono dalla ragione (i *Noologisti*: Platone, Leibniz), altri dall'esperienza (gli *Empiristi*: Aristotele, Locke).

3° Per riguardo al metodo vi sono i *Naturalisti*, che vogliono risolvere le questioni più elevate col buon senso anzichè colla scienza, e gli *Scientifici* o *Sistematici*, che si fondano sul ragionamento metodico, e possono essere o dogmatici come Wolff, o scettici come Hume.

Tutte le vie erano dunque state tentate, e niuna avea condotto a buon esito; mancava la via che sola poteva condurre la ragione ad una soluzione delle sue questioni; e Kant conclude la sua *Critica* augurandosi, che il sentiero da lui aperto diventi una strada maestra *(Heerenstrasse)*.

CAPO DECIMO

Lo sviluppo posteriore della filosofia critica teoretica in Kant.

§ 1. — *La Metafisica della natura.*

1. — Da tutta la *Critica*, e specialmente da ciò che abbiamo esposto nel capo precedente, si vede chiaro, come Kant non abbia negato ogni specie di metafisica, ma voluto abbattere la metafisica dogmatica, trascendente, per sostituirvene un'altra conforme ai principii della sua Critica, per fondare una metafisica *immanente.*

La Critica partiva dal principio solenne e fondamentale, che non si può aver cognizione, vera scienza, senza principii puri, e mirava a dimostrare la possibilità e il valore di questi. Ma tali principii sono di due specie, porgendoci gli uni una costruzione di concetti, gli altri invece le condizioni apodittiche per affermare l'esistenza degli oggetti. I primi costituiscono la matematica, i secondi la metafisica. La metafisica immanente ci dovrà dunque dare il sistema generale dei principii puri applicabili all'esperienza o alla natura, per rispetto all'esistenza degli oggetti. Questa metafisica riceve vari nomi da Kant, il quale, come il nostro paziente lettore già avrà notato, non solamente è poco felice nella sua terminologia, ma, quel che è peggio, si mantiene ad essa poco

fedele. La metafisica immanente corrisponde in ogni modo a ciò che nel capo precedente Kant chiama la *Fisiologia della ragion pura*, ed altrove, in senso stretto, *Metafisica della natura*. Questa metafisica è generale o speciale; la prima ci dà le condizioni apodittiche per le quali è possibile affermare l'esistenza di un oggetto qualsiasi, ossia per le quali è possibile il concetto di una natura in genere, e quindi riguarda tutti gli oggetti della nostra esperienza; la metafisica speciale si distingue in tante parti, quante sono le specie principali degli oggetti della natura; e come queste si riducono a due, cioè agli spiriti e ai fatti di coscienza da un lato, ai corpi e ai fatti esterni dall'altro, così vi dovrebbe essere una metafisica speciale per gli spiriti, ossia una *Psicologia razionale*, e una metafisica speciale per i corpi, ossia una *Fisica razionale*.

Secondo questo piano Kant avrebbe dovuto, dopo la *Critica*, darci una *Metafisica generale*, una *Psicologia razionale*, una *Fisica razionale*. Invece egli non ci diede che quest'ultima sotto il nome di *Principii metafisici preliminari della scienza della natura (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft)*, da lui pubblicati nel 1786. Perchè non ci diede le altre due? — Quanto alla metafisica generale, benchè egli più volte la riguardi come qualche cosa di distinto dalla sua Critica della Ragion pura, tuttavia non è difficile a riconoscere, che egli stesso la considera come già contenuta in questa. Non pretende egli nell'*Analitica* di dare un sistema compiuto dei concetti *a priori* e dei principii *a priori* dell'esperienza? È vero che egli non ce ne fa un'esposizione diffusa, perchè, più che a considerarli in sè stessi, mira a dimostrarne la possibilità e il valore; ma come per far l'una gli era pur stato necessario far l'altra cosa, così Kant poteva giustamente ritenere, che la sua *Critica della Ragion pura* contenesse, almeno ne' suoi elementi fondamentali, la Metafisica generale.

Restavano dunque la Psicologia razionale e la Fisica razionale, parendo che Kant nella *Critica*, come si vede nel cenno da noi dato nel § 7 del capo precedente, volesse ammettere tutte e due queste scienze. Ma qui, nella Prefazione ai *Principii preliminari metafisici*, egli dichiara non essere possibile una scienza razionale dei fatti interni, perchè a questi non è applicabile la matematica.

Spieghiamoci chiaramente questo importante pensiero di Kant.

È noto come tutte le scienze fisiche mirino, non solamente a stabilire un rapporto causale generico tra certe condizioni e un certo effetto, ma ancora a stabilire quel rapporto matematicamente, determinando la quantità dell'effetto, corrispondente a una data quantità della condizione. Il primo ad avere piena coscienza di tale principio e ad applicarlo con sicurezza e precisione, fu Galileo, il quale perciò, a buon diritto, va riguardato come il vero padre del metodo sperimentale e delle scienze fisiche, che su di esso si fondano.

A mettersi per questa via lo spirito umano venne spinto, più o meno consciamente, tanto da un fine teoretico quanto da un'esigenza pratica. Tutti i fenomeni fisici sono determinati qualitativamente e quantitativamente. Ora la Fisica, per darci di essi una rappresentazione precisa e completa, mira a stabilire sempre colle determinazioni qualitative anche quelle quantitative, cercando di ridurre tutti i fenomeni fisici a formule od equazioni meccaniche.

Nè questa determinazione matematica è meno importante nella pratica che nella teoria; poichè nella più parte dei casi sarebbe impossibile l'uso pratico delle leggi naturali, quando non potessimo ragguagliare matematicamente, coll'effetto voluto, la condizione che lo deve produrre.

Ma, ciò malgrado, noi non crediamo, come Kant, che nei fenomeni i quali non sono suscettivi di determinazione matematica, non sia possibile una legge naturale e quindi non si possa farne neanche scienza. Anche quando tutti i fenomeni materiali si riducano a movimento e siano quindi riducibili a determinazioni matematiche, è pur necessario, prima di stabilir queste, formulare una legge di natura con elementi qualitativi e con elementi quantitativi indeterminati; cosicchè le determinazioni quantitative, lungi dall'essere condizione assoluta per ogni legge naturale, non fanno che compiere e determinare una legge naturale, che già si possiede, sia pure in modo imperfetto. Così se io dico in genere che, sopprimendo un dato movimento meccanico, ottengo sempre una certa quantità di calore, formulo una legge di natura, benchè il rapporto in essa stabilito non abbia ancor la determinazione matematica di cui è suscettivo.

Ma Kant, partendo dal principio suo, doveva, come fece, negare alla psicologia ogni carattere ed ogni valore scientifico.

La Metafisica generale, secondo Kant, ci dà *a priori* le condi-

zioni per l'esistenza di tutti gli oggetti, siano esterni od interni; ma con ciò non rende ancora possibile una scienza *determinata* degli uni e degli altri, perchè questa richiede ancora, che degli uni e degli altri, determinatamente, ci sia data *a priori* la *possibilità*. Ora un oggetto si può riguardare *a priori* come possibile, quando si può intuire *a priori*, cioè, secondo la teoria di Kant, si può costrurre; ma in questa costruzione degli oggetti *a priori* consiste appunto la matematica; dunque, conclude Kant, dove non è possibile questa, non ci è pur dato di fare una scienza di oggetti determinati. Secondo questa conclusione, egli nega il carattere di vera scienza alla chimica dei suoi tempi, perchè non aveva ancor potuto applicare la matematica ai fenomeni da essa studiati, e la dice semplicemente una *dottrina sperimentale*, o un'*arte sistematica*. Quanto alla Psicologia le cose stanno, secondo Kant, molto peggio; *essa non potrà mai* neppur avvicinarsi alla chimica; e questo per le seguenti ragioni, cioè: 1° perchè ai fenomeni interni non solo non s'è ancor applicata, come ai fenomeni chimici, la matematica, ma non sarà mai neppur applicabile; 2° perchè non si possono coll'analisi tener separati gli elementi della vita interna, come si tengono separati quelli dei corpi nella chimica; 3° perchè ciascuno di noi non può osservar che sè stesso nè può paragonarsi cogli altri; 4° perchè l'osservatore, nell'atto che osserva sè medesimo, altera con ciò stesso le condizioni naturali dei fatti.

Così Kant conclude, che la Psicologia non deve riguardarsi come *scienza* dell'anima, anzi neppur come *dottrina psicologica sperimentale*, ma soltanto come una *storia* o *descrizione naturale dell'anima*.

Però tale conclusione è ben lungi dall'esser provata, anzitutto perchè Kant non isviluppa e non dimostra alcuna delle considerazioni indicate, poi perchè, se queste fossero anche accettate per buone, non se ne trarrebbe ancora necessariamente la conseguenza voluta da Kant. Perciò non è da stupire, se la psicologia, malgrado le difficoltà accennate da Kant, abbia preso dopo di lui un grandissimo sviluppo, tantochè niuno al dì d'oggi negherebbe ad essa il titolo di scienza, anche per quelle parti, nelle quali non vi ha o non è possibile applicazione della matematica. Nè Kant ebbe, come vedremo in seguito, malgrado i suoi pregiudizi, una parte minima in questi progressi della Psicologia; sebbene egli, fermo nell'idea sua, non abbia voluto dare a' suoi studi psicologici una forma

scientifica e sistematica. Negli ultimi suoi anni fece raccogliere le proprie lezioni intorno alla psicologia sperimentale, e le pubblicò nel 1798 sotto il titolo di *Antropologia esposta con un intento prammatico*, libro che noi ci riserviamo di esaminare nel secondo volume.

Ma la nostra mente è, secondo Kant, più felice nello studio degli oggetti materiali; perchè non possediamo soltanto le condizioni pure della loro esistenza, ma possiamo costruirli con un'intuizione pura, applicarvi la matematica, e così avere una metafisica speciale dei corpi, la quale renderà possibile una vera scienza sperimentale di questi, la Fisica. Questa metafisica speciale non dovrà costrurre *a priori* i corpi, perchè ciò spetta alla matematica, ma dovrà provare con concetti puri la possibilità di questa costruzione, e quindi l'applicabilità della matematica alla fisica. Il compito essenziale di questa metafisica dei corpi sarà dunque quello di darci i principii fondamentali *a priori* per la costruzione di tuttociò, che è oggetto del nostro senso esterno, ossia per la costruzione della **materia**; ma avendo la materia, per sua determinazione o attribuzione fondamentale *(Grundbestimmung)*, il **movimento**, così la metafisica speciale dei corpi si riduce pure ad essere una *metafisica del moto*. Ora come si potrà fare *a priori* una scienza del moto? La risposta per Kant è molto ovvia: noi non possediamo *a priori* altri concetti se non le categorie dell'intelletto; faremo dunque *a priori* una scienza del moto applicando a questo le categorie; e, come queste si distinguono in quattro classi, avremo pure quattro parti corrispondenti nella scienza del moto, cioè la *Foronomia*, che considera il moto come *quantità* pura; la *Dinamica*, che tratta del moto come *qualità* della materia; la *Meccanica*, che tratta della materia in relazione con sè stessa per mezzo del moto; e finalmente la *Fenomenologia*, che tratta della quiete e del moto in relazione soltanto colla nostra rappresentazione.

2. — *Foronomia*. La Foronomia riguarda la materia come il *movibile nello spazio*; essa cioè riguarda il moto in sè, come quantità, indipendentemente da ogni impulso e da ogni forza. — La foronomia di Kant ci darebbe dunque i principii fondamentali della *Cinematica*, quale viene intesa al presente questa scienza, che si venne formando come un complesso sistematico di dottrine,

distinto dalle altre parti della meccanica. Come dai moderni la Cinematica, così da Kant la Foronomia vien considerata *una matematica pura dei movimenti.*

La foronomia, secondo Kant, riguardando il moto indipendentemente da ogni forza, non può considerarlo se non come rettilineo. Egli presuppone così, anche nella foronomia, la legge d'inerzia secondo la quale un corpo messo, per qualunque causa, in movimento e lasciato completamente libero, si muove con velocità e direzione costante, descrivendo così una retta.

L'unico problema che, secondo Kant, la foronomia deve risolvere è quello della composizione dei movimenti rettilinei; quindi abbiamo pure un solo teorema, che è il seguente:

In un medesimo punto si possono pensare congiunti due moti, solamente quando s'immagini che uno dei movimenti avvenga nello spazio assoluto e l'altro nello spazio relativo, con uguale velocità ed opposta direzione (1).

Kant prova questo teorema per tutti e tre i casi possibili, i quali sono: 1° quando in un punto si congiungono due movimenti sulla stessa linea e direzione; 2° quando in un medesimo punto si congiungono due movimenti in opposta direzione; 3° quando in un medesimo punto si congiungono due movimenti le cui direzioni fanno angolo tra loro.

Nel primo caso abbiamo due velocità di una stessa direzione assommate in un medesimo punto, nel secondo abbiamo una velocità uguale alla differenza dei due movimenti, nel terzo abbiamo il moto diagonale.

Le dimostrazioni esposte da Kant per tutti questi casi si comprenderanno facilmente, considerando il concetto essenziale che egli si faceva del movimento, concetto che egli aveva già esposto in un breve scritto del 1758 intitolato appunto: *Di un nuovo concetto del moto e della quiete.* Esponiamo questo concetto secondo i suoi *Principii metafisici.*

Un corpo si muove, secondo Kant, quando cambia i suoi rapporti esterni rispetto a un dato spazio; perciò Kant riguarda sempre il moto come relativo, sostenendo che il moto assoluto, il moto senza cambiamento di rapporti esterni, è impensabile. Ma lo

---

(1) Vedi più innanzi a pp. 316-317.

spazio che determina i rapporti di un corpo, e nel quale io me lo posso rappresentare come un movimento, è necessariamente uno spazio limitato, e quindi empirico e sensibile. Ora un tale spazio, quale ambiente corporeo, è mobile come i corpi, e, come i corpi, richiede necessariamente, perchè io lo possa pensare in moto, un altro spazio più grande in cui sia contenuto e in cui si muova; ma se questo spazio è limitato ed empirico deve esser mobile esso pure e quindi presupporre un altro spazio più grande; e così via. Ora tutti questi spazi empirici e mobili, moventisi gli uni negli altri, sono detti da Kant spazi *relativi*, perchè, sebbene il nostro pensiero possa sempre andare dall'uno ad un altro più grande indefinitamente, pure li deve in ultimo pensare tutti come compresi in uno spazio infinito ed immobile, da Kant chiamato *lo spazio assoluto*. Però questo non ha alcuna realtà in sè, ma è solamente una nostra idea, avente un valore ed un'universalità puramente logica, in quanto essa designa gli infiniti spazi più estesi, nei quali mi rappresento necessariamente come contenuto ogni spazio empirico che mi sia dato.

Da queste premesse Kant trae un principio fondamentale per tutte le sue teorie meccaniche, il principio cioè che, dato il moto apparente di un corpo, questo moto può esser sempre pensato o come moto del corpo in uno spazio relativo immobile, o come moto proprio dello spazio relativo ed avente una velocità uguale ed un'opposta direzione a quello apparente del corpo, supposto invece come immobile.

Ora Kant, facendosi ad esaminare i tre casi del suo teorema foronomico, dopo aver provato che in ognuno sarebbe impossibile l'indicata composizione dei due movimenti, quando questi si volessero porre in un medesimo spazio, dimostra che la composizione riesce invece pienamente col suo principio sopra enunciato. Infatti quanto al primo caso, quando un corpo qualsiasi si muove in uno spazio con una data direzione, io posso sempre attribuire una parte della velocità al corpo stesso e l'altra in senso inverso allo spazio in cui il corpo si trova. Così ho due movimenti assommati in un medesimo punto. Ma io posso anche, mostrando così la possibilità della composizione nel secondo caso, rappresentarmi la quantità di movimento di un punto come la differenza tra due movimenti, dei quali l'uno sia proprio di quel punto rispetto allo spazio assoluto e l'altro sia nella stessa direzione proprio dello spazio re-

lativo, in cui quel punto si trova: in questo caso noi abbiamo appunto due movimenti in senso opposto, perchè il moto dello spazio relativo nel medesimo senso del moto di un punto, che in esso si trova, equivale ad un moto di questo punto in senso opposto. Quando in questo secondo caso i due movimenti sono di uguale velocità, abbiamo la differenza = 0, e quindi il corpo in quiete. Anche il terzo caso vien dimostrato da Kant col medesimo suo principio: supponendo cioè, che il punto abbia un movimento proprio in un senso, e il movimento nell'altro senso lo abbia comune collo spazio relativo; con un processo geometrico egli prova che la risultante dei due movimenti deve essere la diagonale.

3. — *Dinamica.* La foronomia considera la materia semplicemente come il movibile *nello* spazio, la dinamica lo considera come il *movibile che occupa uno spazio.* E siccome l'occupare uno spazio è l'attributo essenziale della materia, perchè è appunto materia tutto ciò che occupa uno spazio, così nella teoria di Kant spetta propriamente alla Dinamica il compiere l'ufficio essenziale della Metafisica dei corpi, spetta ad essa cioè di *costruire* il concetto di materia, di indicare le condizioni essenziali per le quali una materia è possibile.

Perchè una materia occupi uno spazio, non basta, secondo Kant, che essa esista; chi dice questo, fondandosi sul principio di contraddizione (cioè sul concetto stesso di materia), dimentica, osserva Kant scherzosamente, che quel principio non respinge nessuna materia da un dato spazio: si richiede ancora che *essa occupi lo spazio con una forza propria di movimento.* Tale è il primo teorema della dinamica kantiana, il quale determina la prima condizione della possibilità della materia, condizione che risiede in una forza di resistenza o di *elasticità* intesa in largo senso, per cui ogni materia *respinge* tutte le altre dallo spazio da essa occupato.

Ma se la materia possedesse solamente questa forza di espansione o di ripulsione, essa si diffonderebbe all'infinito, nè si troverebbe più in alcuna parte. È dunque necessario ammettere un'altra forza contraria, la quale renda, insieme colla prima, possibile la *costruzione* di una materia; è necessaria cioè la forza di attrazione. Ma questa, alla sua volta, non potrebbe da sola costrurre la materia, perchè, quando codesta forza non fosse ristretta entro certi limiti dalla forza contraria, tutta la materia tenderebbe a

restringersi in un sol punto, in un punto matematico. — La forza di repulsione e la forza di attrazione sono dunque condizioni ugualmente necessarie perchè si possa costrurre il concetto di materia, perchè vi possa essere materia. Ma queste due forze operano diversamente: quella di ripulsione è una forza superficiale *(Flächenkraft)*, opera cioè solo nella materia a contatto; quella di attrazione è invece una forza di penetrazione *(durchdringende Kraft)*, ed opera direttamente, a distanza, dall'una all'altra parte della materia.

Queste due forze, come tutte le forze motrici, hanno una gradazione infinita nella loro intensità, e si trovano, originariamente, in tutte le parti della materia, le quali perciò, non solo si attireranno originariamente l'una l'altra, ma, essendo dotate di una forza di ripulsione, saranno pur sempre separabili l'una dall'altra. Da ciò Kant trae la conseguenza che la materia, occupando uno spazio, non è soltanto divisibile geometricamente all'infinito, ma lo è pure fisicamente. Infatti, in virtù della divisibilità geometrica, ogni parte della materia occupando uno spazio, si compone ancora di parti che occupano pure uno spazio e sono quindi materia, e così all'infinito; ma ogni parte della materia è dotata di forza ripulsiva, dunque ogni parte, in cui io possa geometricamente dividere la materia, sarà pure divisibile fisicamente; la materia è dunque divisibile fisicamente all'infinito. Ma con ciò Kant non vuole sostenere che la materia sia realmente composta di parti infinite. La divisibilità infinita della materia, come quella dello spazio, vale soltanto rispetto al nostro modo di percepire; Kant, cioè, sostiene qui, come nella *Critica,* che la materia non è divisibile all'infinito in sè medesima, perchè in sè medesimi non esistono nè lo spazio, nè la materia, ma che noi potremo protrarre all'infinito la divisione fisica di questa e la divisione geometrica di quello. — Questa infinita divisibilità della materia è una condizione essenziale, secondo Kant, per l'applicazione della matematica alla fisica, e non può ammettersi nè dimostrarsi se non fondandosi sopra l'esistenza della ripulsione, comune a tutte le parti della materia.

L'attrazione e la ripulsione vanno dunque riguardate, secondo Kant, come condizioni indispensabili della materia. Ma, essendo esse forze primitive, non possono venir derivate, e quindi neanco spiegate da altre, ma vanno prese a fondamento per la spiega-

zione di tutti i fenomeni della materia. Anzi, noi non facciamo la scienza di questa, se non derivando da quelle forze primitive i suoi fenomeni, le sue forme svariate e le sue leggi.

Cotale spiegazione dei fenomeni fisici, derivata dalle due forze primitive dell'attrazione e della ripulsione, viene detta da Kant spiegazione *metafisico-dinamica* o, senz'altro, *filosofia dinamica*, e si contrappone alla spiegazione *matematico-meccanica*, ossia alla *filosofia atomistica*.

Secondo la filosofia atomistica, la materia si comporrebbe tutta di atomi, cioè di corpi fisicamente indivisibili, aventi una grandezza minima e una figura determinata, assolutamente duri e impenetrabili, separati gli uni dagli altri per uno spazio assolutamente vuoto. Questi atomi, essendo privi di ogni forza propria, sono chiamati da Kant *macchine*, cioè corpi in cui la forza motrice dipende dalla loro figura e viene ad essi dall'esterno. Questo sistema ha il vantaggio di poter costrurre geometricamente, e quindi spiegare in modo intuitivo, per mezzo di una varia conformazione delle parti, una molteplicità di corpi differenti fra loro per densità e modo di agire, servendosi di due soli concetti fondamentali, cioè dello spazio vuoto e di una materia uniforme. Ma esso ha poi tre gravi inconvenienti: 1° si fonda sopra l'assoluta impenetrabilità, che da Kant viene riguardata come una *qualitas occulta*, un concetto vuoto ed inintelligibile; 2° non attribuisce alcuna forza propria alla materia ed è quindi costretto a spiegarne il movimento per mezzo di una forza estranea; 3° lascia troppa libertà all'immaginazione filosofica, supponendo arbitrariamente l'esistenza di spazi intermedi vuoti e di atomi elementari, che non si possono in alcun modo apprendere nella esperienza.

Per questi inconvenienti Kant si fa sostenitore della teoria dinamica, secondo la quale la materia non è in sè inerte, ma occupa uno spazio ed opera con le due forze essenziali e primitive dell'attrazione e della ripulsione. Essendo amendue queste forze suscettive di infinite gradazioni, noi possiamo, senza bisogno di ammettere il vuoto e gli atomi, spiegarci la varia densità della materia con un'impenetrabilità meramente relativa, secondo la quale la materia potrebbe venir compressa all'infinito senza mai esser penetrata, cioè senza che mai le si possa togliere tutto lo spazio da essa occupato. Benchè anche la forza di ripulsione, da cui deriva questa impenetrabilità relativa, sia data primitivamente

e quindi sia inesplicabile, tuttavia non è concetto vano ed incomprensibile, come sono il concetto dell'impenetrabilità e inerzia assoluta della materia e l'altro del vuoto, sui quali è fondata la teoria meccanica.

Con ciò però Kant non pretende aver provato che la teoria meccanica sia assolutamente erronea; ma, indicando un altro modo, col quale si giunge a spiegare la varia densità della materia, egli crede aver tolto a quella teoria ogni ragione di preferenza.

4. — *La Meccanica.* L'oggetto della Meccanica è *la materia inquanto come movibile ha una forza movente.*

La Dinamica considera la materia inquanto occupa uno spazio e quindi può anche essere in quiete; la meccanica invece considera una materia che, essendo mossa, comunica il movimento ad un'altra materia; perciò dice Kant che la meccanica studia la materia in relazione con sè stessa. Ma la meccanica presuppone la dinamica, perchè una materia mossa non potrebbe muoverne un'altra, anzi non potrebbe neppur esser mossa, se già originariamente non possedesse forza motrice, cioè non possedesse forza di attrazione e di ripulsione, sia per attrarre un corpo a sè o esserne attratta, sia per respingerlo o esserne respinta.

Il principio fondamentale della Meccanica kantiana è il seguente: La materia è il complesso movibile in uno spazio determinato; ma la quantità di materia non può esser valutata che dalla quantità di moto con una data velocità.

Posto questo principio, Kant ne trae le tre leggi fondamentali della Meccanica, che sono le seguenti:

1ª In ogni mutazione della natura corporea, la quantità della materia si mantiene uguale;

2ª Ogni mutazione della materia ha una causa estrinseca, perciò si dice che la materia è inanimata *(leblos)*;

3ª In ogni comunicazione del moto, azione e reazione sono eguali.

Il primo principio era già proprio della filosofia cartesiana, secondo la quale la quantità di materia e di moto si conserva sempre uguale; e Kant cerca di accordare quel principio colla sua dottrina critica intorno alla materia. Egli, come s'è già veduto nella *Critica della Ragion pura* e specialmente nella seconda edizione, riguarda la materia come il vero substrato fenomenico, come la sola cosa che permanga nella mutazione dei fenomeni e

possa quindi essere sostanza. Ora le sostanze, come Kant dice nella spiegazione della prima analogia dell'esperienza, non nascono nè periscono mai; dunque la materia è sempre la stessa ed ha sempre una quantità costante, cioè sono sempre costanti le parti che la costituiscono. Certamente è suscettiva di diminuzione una determinata porzione di materia; ma tale diminuzione non può avvenire se non per separazione di parti, diguisachè nessun elemento materiale viene assolutamente distrutto.

Ma la materia non ha essa originariamente due forze primitive, e queste non potrebbero avere un grado diverso nelle varie sostanze materiali? Kant vide la difficoltà, perciò dichiara che la quantità di materia non va determinata dinamicamente, cioè colla quantità delle forze primitive, ma solo meccanicamente.

La seconda legge meccanica stabilita da Kant, è la famosa *legge d'inerzia*, già chiaramente riconosciuta da Galileo. Secondo questa legge, *ogni cambiamento della materia ha una causa estrinseca, cioè ogni corpo tende a rimanere nel suo stato (qualunque esso sia), se una causa estrinseca non lo costringe a lasciarlo.* Questa legge significa *soltanto*, secondo Kant, che la materia è priva di vita *(leblos)*, cioè che essa è priva d'ogni attività interna e d'ogni principio interno di azione, e quindi non apprende, non sente, non appetisce nulla, e così *non fa neppure alcuno sforzo positivo per rimanere nel suo stato.*

Questa legge della meccanica ha, secondo Kant, la massima importanza, poichè senza di essa e l'altra precedente non sarebbe possibile nessuna scienza della natura. Perciò egli rifiuta recisamente l'Ilozoismo, la dottrina cioè che s'immagina la materia come animata; ma, ad un tempo, per non mettersi in contraddizione colla sua dottrina dinamica, evita ogni espressione che venga a negare alla materia una forza propria: vedremo poi con quale successo.

La terza legge meccanica era già stata riconosciuta e dimostrata empiricamente da Newton; ma Kant la considera sotto un aspetto diverso e pretende stabilirla *a priori.*

Posta la costanza della materia, Kant doveva necessariamente ammettere, come Cartesio, anche la costanza del moto, essendo la quantità di materia data dalla stessa quantità di moto. — Ma ciò non impedisce che i movimenti cambino e cambino quindi i rapporti dei corpi tra di loro. Ora questi cambiamenti si producono necessariamente, secondo Kant, per l'azione che un corpo

esercita sull'altro, la quale alla sua volta non può consistere che in un movimento; ma il corpo sul quale un altro opera, essendo pur sempre in movimento per virtù delle sue forze primitive, le quali solo mettono originariamente i corpi in relazione l'uno col-l'altro, reagisce sull'altro corpo; e così sorge da quell'azione una reazione. Ciò non contraddice alla legge d'inerzia, perchè quel movimento comune nel quale originariamente i corpi sono, è determinato da un'azione di ciascuna parte della materia sull'altra e quindi da un'azione estrinseca a ciascuna di essa. Ora Kant vuol provare, che quest'azione e questa reazione sono sempre fra loro uguali, fondandosi sul principio già stabilito nella foronomia, che noi, quando vediamo un corpo muoversi verso un altro apparentemente fermo, siamo in facoltà d'immaginare, invece, che questo si muova verso quello con tutto lo spazio relativo che lo circonda. Ma questo principio, al quale Kant dà nella foronomia un significato puramente contingente e relativo alla nostra rappresentazione, prende invece nella meccanica un valore assoluto e apodittico; poichè Kant sostiene che in ogni movimento di un corpo verso un altro, questo si debba anche pensare come moventesi verso il primo con una quantità uguale di movimento. E come, essendo uguale la quantità di movimento in due corpi, la velocità deve essere in ragione inversa delle masse, così Kant stabilisce che i due corpi si avanzeranno l'uno verso l'altro con una velocità inversa delle loro masse, e in modo che, movendosi il corpo, il quale ha il moto apparente, in una certa direzione rispetto allo spazio assoluto, il corpo che sembra in quiete si muoverà con tutto lo spazio relativo in direzione opposta. Così riguardata la cosa, non v'ha dubbio che l'azione e la reazione restano uguali, avendo i due corpi la stessa quantità di movimento in senso inverso; e questa poi rimane dopo l'urto, perchè, anche essendo i due corpi in quiete l'uno rispetto all'altro, essi continuano a muoversi con tutto lo spazio relativo.

Per verità non si comprende con qual fondamento Kant possa ammettere che, anche dopo cessato il moto dei due corpi, lo spazio relativo continui a muoversi, e si conservi così la stessa quantità di movimento che i due corpi avevano prima dell'urto. È questo un processo arbitrario ed artificioso, al quale Kant dovette ricorrere per poter dimostrare la terza legge meccanica in modo aprioristico e contrario a quello seguìto da Newton. Secondo Newton

l'azione è sempre uguale alla reazione, perchè noi osserviamo che, quando un corpo agisce sopra un altro, il primo si trova nella condizione di un corpo che riceve in sè un'azione uguale e contraria a quella che egli esercita sopra il secondo. Così, se il sole attrae a sè la terra, esso è alla sua volta attratto dalla terra in senso opposto dell'azione sua, con una quantità di moto uguale; così, se nell'urto dei corpi l'uno perde una parte della sua velocità, ciò avviene perchè un altro corpo gli ha opposto un'azione uguale e contraria a quella colla quale esso ha agito su di questo; e così pure, se un corpo comunica ad un altro una data quantità di moto, il primo corpo perde, per la reazione del secondo, tanta quantità di moto quanta ne acquista il secondo per l'azione del primo. Newton ammetteva così due cose, che Kant respinge: 1° per ispiegarsi la perdita del corpo movente per l'azione del corpo in riposo, Newton attribuisce a questo, come in genere anche ai corpi in moto, una *vis inertiae*, cioè una forza di inerzia, una forza a persistere nello stato in cui essi si trovano, proporzionale alla loro massa; 2° presuppone che il movimento possa, mediante un'azione reciproca, passare poco a poco da un corpo all'altro. Ora, contro il primo di questi presupposti, Kant obietta che la *vis inertiae* è una vana *astrazione*; che il persistere nel medesimo stato, indipendentemente da una causa estrinseca, più che l'effetto di una forza, va piuttosto riguardato come una mancanza di forza propria, e ad ogni modo come una mera proprietà della materia, non come una forza primitiva; al secondo presupposto Kant oppone che il movimento non può comunicarsi, trasfondersi da un corpo all'altro. Per ispiegare dunque l'uguaglianza dell'azione e della reazione, la conservazione del moto e la sua comunicazione da un corpo all'altro, è necessario ammettere che i corpi siano in continuo movimento l'un verso l'altro, per le due forze primitive dell'attrazione e della ripulsione. Così la meccanica deve, secondo Kant, fondarsi in ultimo sulla sua teoria dinamica, perchè questa sola ci dimostra nei corpi un'originaria comunicazione di movimento, senza della quale le leggi meccaniche sono inesplicabili.

5. — *Fenomenologia*. La fenomenologia ha per oggetto la materia come il movibile nello spazio, inquanto essa, come tale, può essere oggetto dell'esperienza. La fenomenologia tratta dunque

del movimento secondo il modo col quale noi ce lo rappresentiamo. Kant aveva già nella foronomia stabilito che il moto di un corpo verso un altro si può anche intendere come un moto compiuto in direzione opposta dal secondo corpo insieme allo spazio relativo in cui si trova. — Ma se noi non potessimo mai determinare il moto che realmente si produce, non sarebbe neanco possibile una scienza del movimento; la materia non sarebbe oggetto, secondo Kant, di una vera cognizione sperimentale. Ma quale dei due movimenti, indicati dal principio foronomico, sia reale, il fenomeno per sè, e quindi il senso, non può decidere, richiedendosi l'opera dell'intelletto. Ora, secondo questo, possono aversi nella modalità del movimento tre casi diversi: 1° quello nel quale io posso riguardare indifferentemente come in moto il corpo che si avvicina ad un altro, restando fermo questo nel suo spazio relativo, oppure come in moto il secondo col suo spazio relativo ed in quiete il primo; 2° il caso nel quale io debbo necessariamente riguardare come in moto il corpo e in quiete lo spazio relativo; 3° il caso nel quale io debbo necessariamente riguardare i due corpi che si avvicinano l'uno all'altro come amendue in moto.

Posti questi tre casi, l'intelletto dovrà stabilire *a priori* le condizioni per le quali il movimento di una materia avrà determinatamente l'una o l'altra delle modalità indicate. E così Kant, considerando il moto studiato da ciascuna delle tre parti precedenti della sua metafisica naturale, viene a stabilire con tre distinti teoremi: 1° che il moto studiato dalla foronomia, cioè il moto rettilineo, ha la prima modalità; 2° che il moto curvilineo, prodotto necessariamente da una forza continua, ha la seconda; 3° che nel moto di due corpi, quale viene considerato dalla meccanica, si avvera il terzo caso.

L'intelletto, nel determinare la modalità di questi vari movimenti, li viene tutti a riferire allo spazio assoluto, il quale, sebbene esista semplicemente in idea, è però un'idea necessaria della nostra mente, inquanto questa riguarda come relativi tutti i movimenti della materia e degli spazi empirici.

Kant distingue dallo spazio assoluto lo spazio vuoto: il primo non è e non deve riguardarsi come un oggetto realmente esistente, ma solo come una regola per determinare la quiete relativa e il moto relativo; lo spazio vuoto è invece riguardato da alcune dottrine fisiche come realmente esistente e necessario alla spiega-

zione di certi fenomeni fisici. — Ora Kant, dopo aver considerato il vuoto sotto il rispetto foronomico, dinamico e meccanico, ne conclude che il vuoto in sè non è un'ipotesi necessaria alla fisica, e che non potendo esso in alcun modo apprendersi, appartiene a quei concetti che la Critica chiama problematici, dei quali non si può nè affermare, nè negare l'esistenza e neppur la possibilità. Esso è dunque per la fisica quello stesso che è il noumeno in senso negativo, è il concetto di un *limite* dell'esperienza, il concetto di un assoluto, quindi di una cosa per noi inconcepibile; giacchè la ragione umana non può comprendere alcuna cosa se non come determinata da certe date condizioni. Ma poichè la ragione, conclude Kant, non può nè fermarsi al condizionato nè abbracciare l'incondizionato, quando essa viene dalla smania del sapere spinta a questo, deve rivolgersi sopra sè medesima e, invece di investigare gli ultimi limiti del mondo, studiare e determinare i proprii.

Così Kant terminava la sua filosofia naturale coll' esprimere il suo pensiero prediletto: la necessità di una Critica che segnasse i limiti e l'estensione della ragione.

§ 2. — *Esame critico della metafisica di Kant e suo ulteriore svolgimento.*

1. — I *Principii metafisici della natura* hanno per noi una grande importanza, non solo perchè esercitarono sulla scienza tedesca una notevole influenza, ma perchè, essendo un'applicazione dei principii più generali della *Critica*, serviranno a farci ancor meglio conoscere il significato e il valore di questi.

Noi abbiamo veduto quali siano i *principii trascendentali supremi* di Kant, tra i quali due sono qui per il caso nostro di gran momento: l'uno è, che la scienza non è possibile senza principii *universali e necessari* e quindi *a priori*, l'altro, che soltanto la forma può essere *a priori* e dare alla scienza l'universale e il necessario. — Fondandosi sul primo degli indicati principii, che è il vero punto di partenza della Critica, Kant ne conclude in questa sua Metafisica dei corpi che non si può dare una vera scienza della natura senza l'universale ed il necessario, e quindi l'*A priori*. Ma,

in forza del secondo principio da noi sopra esposto, questo *A priori* deve essere puramente formale; e sono formali infatti le analogie dell'esperienza e tutti gli altri principii intellettivi sui quali si fonda l'esperienza e la fisica; è scienza formale tutta la matematica. Ora, i principii metafisici naturali di Kant sono essi *a priori* e *formali* come dovrebbero essere, secondo la dottrina della *Critica*?

Nei capitoli precedenti noi abbiamo più volte esposte od accennate le gravissime difficoltà create nella dottrina di Kant da quegli assoluti suoi dualismi tra *A priori* ed *A posteriori*, tra forma e materia. Il libro, che ci sta dinanzi, ci porge di quelle difficoltà una prova novella. In grazia del dualismo assoluto tra forma e materia, Kant non sapendo accordare insieme l'una coll'altra, non riuscì a spiegarci come due elementi, di origine così diversa, potessero adattarsi l'uno all'altro in un solo fenomeno rappresentabile. Per togliere la difficoltà conveniva togliere quell'assoluto dualismo; e così fece il Fichte dando alla forma ed alla materia (contenuto del sapere) una medesima origine, quella dell'Io. Ma lo stesso Kant, benchè ripugnante a tale soluzione, la rasentava ad ogni tratto, spintovi dalle intime esigenze del sistema. La medesima cosa noi osserviamo ne' suoi *Principii metafisici della natura*. — Per avere una vera scienza di questa ci vogliono *principii a priori,* cioè principii universali e necessari, ma convien ancora mostrare come questi principii con tutte le derivazioni loro, compresa quindi la matematica, siano applicabili ai corpi, ossia alla *materia* della fisica (1). Il problema si riduce a quello più generale dell'unione della forma colla materia. I principii *a priori,* e la matematica non saranno applicabili alla fisica, se io non potrò *costrurre,* cioè conoscere in qualche modo *a priori* il suo oggetto, la sua materia. Ed ecco quindi come Kant si trovi trascinato, per applicare le forme alla materia, a trasformare anche questa in un elemento *a priori*, e quindi, in forza del suo solenne principio trascendentale che l'*A priori* deriva dal soggetto, a far derivare dal soggetto anche la materia del conoscere. Per il che noi possiamo a buon diritto riguardare questo scritto di Kant come un nuovo impulso all'idealismo assoluto che si venne svolgendo dopo di lui.

(1) Si avverta bene di non confondere *materia* in senso logico, come si usa qui, e più sotto, con *materia* in senso fisico.

Però Kant è ben lungi dall'abbandonarsi intieramente a questa tendenza idealistica. Mentre il suo problema fondamentale dell'unione della forma colla materia e il suo principio solenne, che una scienza è tale inquanto contiene principii *a priori*, lo trascinano alla costruzione *a priori* della materia (corporea); dall'altra parte egli non poteva formare la sua metafisica senza assumere dall'esperienza molti concetti e senza soddisfare in qualche modo ad una delle tendenze e convinzioni più profonde della sua mente, secondo la quale non si dà vero e reale sapere se non degli oggetti della nostra esperienza, non vi ha vero sapere se non dell'*A posteriori* per mezzo dell'*A priori*. Kant si trovava in questo modo spinto per due vie opposte: quella dell'idealismo e quella dello sperimentalismo.

Riman fermo, anzitutto, che originariamente i concetti di materia (in senso fisico) e di moto, derivano dall'esperienza. Però, dopo acquistati quei concetti, la metafisica della natura deve abbandonare affatto l'esperienza e adempiere l'ufficio suo colla pura ragione; essa deve cioè con questa ricostrurre quei concetti, rendere razionale ciò che in origine è puramente sperimentale, col determinare *a priori* le condizioni per le quali materia e moto sono possibili, e quindi le leggi fondamentali di questo. Ma per conseguire questi intenti, l'intelletto non dispone *a priori* che delle categorie; di qui la pretesa che Kant ha di formare la scienza pura della materia e del moto colla sola applicazione delle categorie, e di distinguere e trattare le varie parti della metafisica naturale in perfetta corrispondenza colla tabella delle categorie.

È Kant riuscito nell'intento suo? Un breve esame ci dimostrerebbe il contrario e cioè: 1° che la corrispondenza voluta da Kant tra la sua trattazione e la tabella delle categorie è artifiziosa e forzata; 2° che Kant, oltre i concetti categorici, introduce continuamente, ne' suoi principii e nelle loro prove, idee che hanno un'origine evidentemente sperimentale.

Sul primo punto non ci fermeremo a lungo, perchè ognuno può scorgerne la verità anche nella nostra breve esposizione. Fu ottima l'idea di Kant nel voler considerato il moto anche come pura quantità, indipendentemente dalla forza; ma forsechè questa categoria della quantità non entra pure, come concetto essenziale, in altre parti della sua medesima filosofia naturale? — Così, nella dinamica, come si possono trovare le categorie del reale, della nega-

zione e del limite nella forza di attrazione e di ripulsione e nelle loro limitazioni? — Più naturale è la corrispondenza fra le categorie di relazione e le tre leggi meccaniche stabilite da Kant; ma neppur qui la corrispondenza è perfetta, tantochè per mantenerla, Kant è obbligato a ridurre a tre le leggi della meccanica, lasciando fuori della rubrica altri principii suoi che ne dovrebbero far parte. — Quanto poi alla fenomenologia, Kant ne fece una parte speciale della sua filosofia della natura, unicamente perchè corrispondesse alla quarta classe delle categorie; chè, del rimanente, essa non fa che trattare un punto già necessariamente considerato dalle altre tre parti.

Del resto questa pretesa corrispondenza non poteva esserci, anche per la parte non piccola che nella dottrina di Kant hanno necessariamente certi concetti sperimentali; e questo è il secondo e più importante punto che noi dovevamo dimostrare.

Per l'intento nostro dobbiamo distinguere nella filosofia naturale di Kant due ordini diversi di principii: l'uno comprendente i principii foronomici e i meccanici (almeno nella loro massima parte), l'altro la teoria dinamica.

Per convincersi che i principii foronomici e i meccanici non sono affatto indipendenti dall'esperienza, basta considerare i concetti che li formano. Essi infatti presuppongono, oltre i concetti di moto e di materia, quelli di moto rettilineo e curvilineo, di energia, di forza, di urto e comunicazione di moti, ecc., cose tutte le quali, senza l'esperienza, non si potrebbero certo conoscere. Ma, anche nel connettere questi concetti fra loro e quindi nello stabilire i principii stessi, l'esperienza ha la sua buona parte. Così nella foronomia è certo l'esperienza quella che ci fa ammettere che il moto, indipendentemente da una forza, è rettilineo ed uniforme, è l'esperienza quella che ci dà i tre casi possibili esaminati da Kant nel suo teorema foronomico; ed infine è certamente suggerito dall'esperienza il suo principio fondamentale intorno allo scambio possibile tra il moto del corpo e quello dello spazio relativo. — Ma d'altra parte è innegabile che questi principii, una volta sorti nella mente, sia pure per suggerimento dell'esperienza, si possono logicamente stabilire *a priori*, perchè, al pari dei principii geometrici, si possono derivare da costruzioni fatte *a priori* dal nostro spirito col solo aiuto delle idee di spazio, di tempo e di moto.

Le cose sono alquanto differenti rispetto ai principii meccanici.

Anche questi constano di concetti che noi non potremmo avere senza l'esperienza, come sono quelli di forze che producono moto, di urto, di comunicazione di moto. Quanto ai principii stessi, noi dobbiamo invece riconoscere che essi nè ci sono dati, con quel valore assoluto che loro attribuisce la meccanica, dall'esperienza, nè sono evidenti per sè o dimostrabili *a priori*. Perciò essi sono per solito chiamati, molto giustamente, non assiomi, ma *postulati* della meccanica, appunto perchè, sebbene non siano nè evidenti per sè, nè dimostrabili razionalmente, sono però un fondamento necessario de' suoi teoremi e delle sue deduzioni. Si tentarono, è vero, e si tentano ancora, dimostrazioni di tali principii; ma le dimostrazioni sperimentali si trovano insufficienti e le razionali artifiziose. Sono principii certamente suggeriti dall'esperienza, e da questa ad ogni momento confermati; e che poi la ragione, sebbene non ne possa dimostrare l'assoluta necessità, pure trova intieramenti conformi a quel modo generale con cui ci rappresentiamo nello spazio i rapporti della materia e i moti dei corpi.

I principii foronomici e i meccanici hanno dunque questo di comune, che contengono determinazioni generalissime intorno alla materia e al moto, le quali vengono da noi accettate e messe a fondamento di tutte le determinazioni particolari del moto; come i principii geometrici rispetto agli estesi reali, così codeste leggi fondamentali del movimento, hanno, rispetto ai moti reali, un valore universale e necessario, ma meramente ipotetico, e non contengono alcuna condizione o spiegazione della loro reale esistenza.

Sarà facile riconoscere, anche nella teoria dinamica di Kant, la parte grandissima che vi ha l'esperienza, giacchè, *a priori*, nulla potrebbe sapersi nè dell'attrazione, nè della ripulsione, nè degli effetti che dall'una o dall'altra possono risultare. Stando alle affermazioni esplicite fatte da Kant nella Prefazione dei *Principii* e stando al fine proprio che egli con questi si proponeva, anche la teoria dinamica, insieme alle altre parti, dovrebbe riguardarsi come un complesso di principii *a priori* e apodittici da porsi a fondamento di tutta la scienza della natura. Invece, dall'indole generale della dottrina e da parecchie dichiarazioni, apparirebbe che Kant abbia voluto dare alla sua teoria dinamica un senso ed un valore differente, proponendole per iscopo di spiegare l'esistenza stessa della materia e del moto, e di trovare le forze e le cause intime dalle quali tutti i loro fenomeni derivano. In questo modo la teoria

dinamica di Kant avrebbe, rispetto alla meccanica e alla foronomia, quella stessa relazione che ha una dottrina metafisica intorno allo spazio rispetto alla geometria; essa sarebbe cioè una vera metafisica della natura, prendendo qui la *metafisica* nel senso più comune, e non in quello strettamente kantiano.

Tale oscillazione di Kant fra due intenti diversi, rendendo incerte le sue idee e i suoi procedimenti, fece sì che la sua teoria dinamica, e in genere la sua metafisica della natura, non soddisfacesse convenientemente nè all'uno nè all'altro dei due fini che tenevano divisa la sua mente. Ed infatti noi vediamo che in causa di quell'incertezza la dottrina contiene troppo, se doveva darci i soli preliminari della fisica, troppo poco se doveva contenere una vera spiegazione metafisica della natura. Consideriamola brevemente sotto l'uno e sotto l'altro aspetto.

2. — Volendo darci strettamente quanto occorre *a priori* per formare una scienza della natura, Kant lungi d'investigare quali sono o debbono essere le *cause* fondamentali dei fenomeni naturali, doveva soltanto esporre quei principii senza i quali non ci sarebbe dato di ridurre i fenomeni stessi a leggi determinate e costanti; principii che però non ci spiegano l'esistenza di queste leggi e dei fenomeni fisici in generale. Kant invece, mirando colla sua teoria dinamica a trovare le condizioni fondamentali per le quali è possibile l'esistenza stessa della materia, svolse una dottrina la quale, mentre conteneva elementi derivati dall'esperienza che le tolgono un vero valore apodittico, espone concetti metafisici che per la fisica non valgono e più che di aiuto le sono di danno. Ed infatti la fisica quando ha riconosciuto non essere possibili leggi universali dei movimenti, se non presupponendo che questi siano originariamente e indefinitamente determinati, non ha poi bisogno di investigare se questi moti dipendano da forze intime e quale sia la natura di queste forze. Pur distinguendo tutti i movimenti in moti per i quali le parti della materia si avvicinano, e in moti per i quali esse si allontanano l'una dall'altra, anzi ammettendo che la materia e la varietà dei corpi non siano possibili, senza che tra i loro elementi si contemperino, in gradazioni infinite, quei due opposti movimenti, non si ha perciò diritto di concludere che la materia abbia le forze primitive dell'attrazione e della ripulsione o altra forza qualsiasi. La fisica parla bensì sovente di *forze* e le

attribuisce ai corpi; però essa non dà e non deve dare a questa parola un senso metafisico, cioè quello di un'energia intima propria della materia; ma un senso puramente sperimentale, come esprimente i rapporti di determinazione tra gli stati dei corpi e dei loro elementi. Così quando un corpo determina uno stato in un altro, noi riguardiamo il primo come una forza rispetto a questa determinazione, non designando con ciò se non un rapporto conforme ad una legge generale. E siccome poi il fisico presuppone sempre che queste determinazioni tra gli stati dei corpi siano reciproche, così egli riguarda tutti i corpi e i loro elementi come forze, l'uno rispetto all'altro, inquantochè tutti si determinano reciprocamente i loro stati; cioè allo stato di ciascun corpo, secondo una legge invariabile, corrisponde uno stato simile o diverso di un altro corpo, e così all'infinito.

Per le medesime ragioni la fisica non deve connettere il concetto della *quantità di materia*, e quindi il concetto di *massa*, con quello di sostanza, provando, come fa Kant, che la materia conserva sempre la medesima quantità, perchè ogni parte di essa è una sostanza e le sostanze non nascono nè periscono e quindi restano sempre le medesime. Lo stesso Kant, dicendo che la quantità di materia in un corpo è indicata dalla quantità del movimento, riconosce implicitamente che per il fisico anche il concetto di massa deve prendere un valore affatto relativo e sperimentale come quello di forza. — E per vero, la fisica dovendo stabilire le sue leggi fenomeniche, indipendentemente affatto da ogni ipotesi metafisica intorno alle forze e alla composizione intima e sostanziale della materia e quindi intorno alla natura degli elementi e al loro modo di operare, non deve per massa intendere altro se non l'intensità variabile con cui i corpi operano in relazione l'uno coll'altro, ovvero si determinano reciprocamente i loro stati. — Quando due corpi di diversa natura, posti sopra una bilancia a braccia uguali, si equilibrano, benchè siano di volume diverso, io non posso dire che quei corpi abbiano assolutamente, cioè in senso metafisico, una medesima quantità di materia, ma soltanto che essi, appunto in quella data azione ed in altre, sono l'uno rispetto all'altro equivalenti. — E tale deve anche essere, e non altro, il senso ed il valore del gran principio fisico secondo il quale si conserva sempre nel mondo la medesima quantità di materia o di forza. Conformandoci anche, in parte, ad un profondo concetto di Kant, noi

abbiam veduto che tutti i corpi debbono venir considerati come in una perpetua e reciproca determinazione di movimenti. Ma poichè queste azioni reciproche sono sempre uguali e contrarie, così noi dovremo riconoscere che, tra lo stato presente del mondo, il momento che immediatamente lo precede e quello che lo segue, vi sarà sempre una perfetta equivalenza. Ma noi non possiamo, nei singoli casi, determinare *a priori* come quest'equivalenza si mantenga. Così si deve all'esperienza, se la fisica moderna ha potuto stabilire l'equivalente meccanico del calore; mentre Kant, il quale voleva dimostrare *a priori* che si conserva sempre la medesima quantità di moto, anche quando i corpi per l'urto si arrestano, dovette ricorrere a prove vane e artificiose. Come postulato fondamentale la fisica riconosce dunque *a priori* questo solo: che la somma di energie esistenti in un sistema finito è costante; essa non pretende che nel mondo si conservi sempre la medesima quantità di materia, intesa tale quantità in senso assoluto e quindi metafisico; nè può riconoscere come avente un valore assoluto il principio di Cartesio e di Kant, che nel mondo si conserva sempre la medesima quantità di moto.

La dottrina di Kant eccede dunque i giusti limiti di una metafisica apodittica e fondamentale della fisica; essa, volendo spiegare la stessa esistenza della materia e stabilire le condizioni per le quali questa è possibile e sono possibili in genere i suoi fenomeni, pone una serie di principii meramente ipotetici o problematici che, lungi dal servire come base necessaria allo studio dei fenomeni naturali e alla loro scienza, hanno per iscopo di sistemare e ridurre ad una sintesi razionale le leggi che questa scienza è venuta via via scoprendo. Un tale còmpito è del tutto legittimo e perfettamente conforme alle tendenze della scienza sperimentale, e solo conveniva chiarirne bene la natura.

3. — La fisica, generalmente, scopre e prova le leggi particolari dei fatti per mezzo dell'osservazione e dell'esperimento. Ma essa non può contentarsi di leggi fra loro staccate; e, nello stesso modo che essa riduce più fatti ad una legge, così tende a ridurre più leggi ad una legge superiore e più universale. Ora, in questa operazione, una parte indiretta l'ha pur sempre anche l'esperienza, poichè noi dobbiamo confrontare fra loro quelle leggi e osservare nell'esperienza i nessi che legano l'una coll'altra; ma in ultimo quella ri-

duzione si compie e si dimostra, quando dalla legge superiore e più generale possiamo logicamente derivare e dedurre tutte le leggi meno generali. — Un'unificazione di questo genere fece il Newton, riducendo leggi che dominano i moti degli astri a quella stessa che regge la caduta dei gravi; così la fisica moderna riduce ad una medesima legge la caduta dei corpi, le rotazioni degli astri, la perdita di peso dei solidi immersi, ecc. Ma ciò malgrado restano ancora a spiegarsi molti fenomeni della natura che noi non possiamo ridurre alla legge di gravità; e d'altra parte questa legge ci esprime solo un rapporto costante che si avvera in una molteplicità di fenomeni, non ci indica le cause fondamentali del fenomeno stesso. Ora, solamente con queste cause fondamentali noi potremo avere una piena e compiuta spiegazione dei fenomeni e quindi la loro unificazione; la fisica allora ridurrebbe ad un sistema compiuto le sue cognizioni, derivando, in modo razionale, da una o più forze primitive tutte le leggi particolari dei fatti, benchè scoperte in modo sperimentale. Questo è lo scopo che essenzialmente si proponeva Kant colla sua teoria dinamica, ed in alcuni luoghi egli francamente e chiaramente lo chiarisce. Così, nelle ultime pagine dell'*Osservazione generale alla Dinamica*, egli riconosce che, poste le forze primitive dell'attrazione e della ripulsione, non se ne possono perciò trarre le varie leggi della natura, *le quali debbono sempre essere argomentate dai dati dell'esperienza* (aus Datis des Erfahrung erschlossen); ma vuole che la metafisica cerchi di spiegare i fatti materiali coi principii dinamici per aver leggi determinate, *e quindi una vera connessione razionale delle spiegazioni.* E altrove, schiarendo meglio il suo pensiero, Kant dice che la metafisica non può neppur garantire che si possa *realmente* costrurre la materia colle due forze primitive da lui medesimo stabilite: *La metafisica guarentisce soltanto*, egli soggiunge, *la giustezza degli elementi di costruzione concessi alla nostra cognizione razionale, ma non ci malleva dell'insufficienza e dei limiti della nostra ragione nel compiere quella costruzione* (1).

(1) *Sie* (die Metaphysik) *verantwortet blos die Richtigkeit der unserer Vernunfterkenntniss vergonnten Elemente der Construction; die Unzulänglichkeit u. die Schranken unserer Vernunft in der Ausführung verantwortet sie nicht* (Lehrsatz, 1 — Zusatz, 1 — Dynamik).

Da ciò si comprende dunque facilmente il pensiero di Kant; egli non voleva fare una fisica *a priori,* come fece di poi l'Hegel, ma volle trovare un principio col quale si potessero sistemare razionalmente le cognizioni sperimentali intorno ai fatti esterni, un principio col quale si potesse ricostruire *a priori* ciò che si scopre e si prova *a posteriori.* — Ma se noi riusciamo con certi principii a spiegarci e a rendere razionale il fenomeno, perchè, penserà l'Hegel, non potremo, anche abbandonando l'esperienza, derivare da quei principii le leggi della realtà? Ma Kant non voleva giungere a tale conseguenza, perchè se da una parte credeva che un complesso di cognizioni non possa formare una vera scienza, ove quelle non abbiano un valore apodittico e quindi non siano razionali: dall'altra era profondamente convinto che la scienza non ha un valore reale se non trae i suoi oggetti dall'esperienza. Perciò egli si studiò di accordare questi due contrari indirizzi della sua mente cercando i principii razionali, ai quali egli potesse conformare poi i dati dell'esperienza e che in ultimo costituiscono la teoria dinamica. Ma questa teoria è ben lungi dall'essere puramente razionale e dal soddisfare al còmpito di una vera dottrina metafisica, come Kant credeva.

Per le considerazioni fatte non ci meraviglieremo se questi *Principii metafisici* di Kant, malgrado l'impulso indiretto dato alle posteriori speculazioni cosmologiche, pure abbiano avuta maggior influenza sulla fisica che non sulla filosofia. E per vero, sebbene Kant abbia oscillato, come abbiam veduto, tra due còmpiti diversi, tuttavia non c'è dubbio che egli mirasse principalmente a stabilire le condizioni fondamentali e apodittiche della fisica, e non a darci una metafisica trascendente della natura. Anche la sua teoria dinamica, per il modo stesso con cui è svolta e connessa coi fenomeni e colle leggi nella natura, poteva facilmente venire spogliata dagli elementi metafisici che conteneva, e ridursi così ad una dottrina avente un valore ed un significato prettamente fisico e sperimentale. Per tal rispetto il dinamismo di Kant si distingue profondamente dalla monadologia, affatto trascendente, di Leibniz.

Non convien lasciarsi trarre in errore dalla parola " metafisica " che in Kant assume sensi molto diversi. Alla metafisica dogmatica Kant aveva dato un eterno addio; nella filosofia teoretica per lui la metafisica utile era solamente quella che si faceva in servizio della scienza, della scienza fisico-matematica. E che il

suo intento fosse veramente questo, lo mostra chiaramente lo svolgimento ch'egli cercò dare in seguito alle sue teorie fisico-filosofiche. Colla sua Metafisica della natura egli credeva aver determinati i principii apodittici fondamentali della fisica, spiegando il concetto della materia e trattando dei moti essenziali che la costituiscono o da cui risulta. Ma Kant non si acquietò, parendogli che il compito suo non fosse con ciò terminato. Rimuginando secondo il solito sulle proprie idee e tormentandosi incessantemente col suo pensiero credette necessario lo svolgimento di una nuova dottrina che servisse di più diretta introduzione alla fisica e la rendesse possibile come vera scienza. Egli credette cioè che tra i *Principii metafisici* che sono essenzialmente apodittici e la Fisica che è essenzialmente sperimentale, dovesse tramezzare una dottrina, la quale esponesse in modo determinato le forze speciali della natura materiale e le proprietà generali dei corpi, servendo in tale modo come di *passaggio* tra la Metafisica e la Fisica.

Di questo pensiero egli si mostra già occupato fin dal 1798, come si vede nella lettera da lui diretta in quell'anno al Garve, lettera nella quale appare chiaramente la sua devozione al vero, il suo eroico amore alla scienza.

Era giunto ormai al 75° anno e avrebbe avuto diritto al riposo: sentiva venirgli meno l'energia intellettuale, ma non voleva darla vinta all'età, voleva persistere nel suo lavoro ostinatamente, impazientandosi al più alto grado, perchè era costretto ad ogni momento a tralasciarlo. " Io ho davanti a me — egli dice in quella " lettera — la completa chiusura del mio conto in una cosa che " concerne la filosofia nella sua totalità *(den völligen Abschluss " meiner Rechnung in Sachen welche das Ganze der Philosophie betreffen)*, mi sento fisicamente abbastanza bene e tuttavia dinanzi " ai lavori dello spirito mi sento come paralizzato *(wie gelähmt)*: " un vero supplizio di Tantalo ", che però, egli soggiunge, *non è senza speranza.*

La nuova opera che egli con tanto ardore desiderava di compiere e colla quale credeva di colmare l'unica lacuna rimasta nel suo sistema viene nella citata lettera da lui stesso designata col titolo di: *Übergang von d. metaphysischen Anfangsgrunde der Naturwissenschaft zur Physik.*

Kant non è riuscito a condurre a termine il suo lavoro; ma ci

ha data la prova dei ripetuti sforzi da lui fatti per schiarire il suo disegno nei fascicoli inediti da lui lasciati e che furono pubblicati dal Reicke nell'*Altpreussiche Monatsschrift* (Vol.[i] 19°, 20°, 21°). Il prof. Tocco ne diede una completa e lucida esposizione nei fascicoli 4° e 5° della *Rivista Filosofica* del 1899.

Quest'opera venne da alcuni esaltata quasi fosse uno dei maggiori lavori di Kant, da altri invece, come il Fischer, giudicata un lavoro senile, privo di vigore speculativo e indegno del suo Autore. Che Kant abbia composti gli scritti accennati, stesa quest'opera in un tempo in cui già era cominciata la sua decadenza fisica e intellettuale, non c'è dubbio. Egli stesso, d'altra parte, ciò dichiara francamente nelle sue lettere. Si aggiunga poi che egli non potè finire l'opera; di guisa che, senza voler disconoscere quanto dice il Tocco, l'abbia Kant principiata con un disegno grandioso, non possiamo però negare che in essa manca quella geniale originalità che si trova in quasi tutte le opere di lui; mentre vi sono in maggior numero e più gravi i difetti che più frequentemente s'incontrano nelle opere sue e specialmente nella sua Metafisica della natura. Abbiamo veduto come in questa Kant pretenda trovare dei principii apodittici della fisica, mentre in realtà questi, non pure sono tratti dall'esperienza, ma non si possono neanche provare colla ragione; sicchè non sono *a priori*, nè psicologicamente nè logicamente, quantunque non si possa negare ad essi una certa razionalità, che permette a Kant di darne una giustificazione e una spiegazione aprioristica.

Ora, i principii esposti e svolti in questo suo *Passaggio dalla Metafisica della Natura alla Fisica*, hanno un carattere ancor più sperimentale e, come più concreti, così sono meno ragionabili dei principii della sua Metafisica della Natura, sicchè non solamente non si può affermare l'esistenza loro e il loro valore reale colla pura ragione, ma non sono suscettivi neppure di una vera deduzione e giustificazione razionale. Che se Kant crede di darla, è evidente lo sforzo continuo che fa, pur dovendosi riconoscere, non ostante l'età sua, la sua abilità e la sua sottigliezza nel ridurre, come cerca di fare, concetti puramente sperimentali a concetti razionali, anche là dove non abbiano propriamente un'applicazione e uno svolgimento di concetti matematici.

Certamente Kant non giunge al punto dell'Hegel di voler formare una fisica *a priori*, egli non dimentica mai del tutto il

fondamento sperimentale; ma trascinato dal suo ideale scientifico, pretende anche qui di sottoporre i concetti originariamente dati dall'esperienza ad un'elaborazione razionale e filosofica, in modo da ridurre la fisica ad un sistema di forze date, bensì, originariamente dall'esperienza, ma spiegate e ridotte ad un sistema completo dalla pura ragione.

Secondo Kant, infatti, l'esperienza è sempre incompleta, e spetta alla ragione compierne le lacune. Perciò egli crede che la sua filosofia possa dare una classificazione *completa* delle forze della natura e una classificazione fondata sulle quattro classi delle categorie.

Applicando poi anche qui il suo procedimento regressivo che noi abbiamo ampiamente spiegato precedentemente, egli assume come postulato necessario dell'unità della natura l'etere, che possiamo riguardare come il concetto principale di questo scritto. Senza l'etere la materia non sarebbe riducibile all'unità, le forze non sarebbero connesse fra loro, non sarebbe possibile una vera scienza fisica; dunque anch'esso diventa uno dei fondamenti essenziali della scienza sperimentale; sarebbe, dunque, anch'esso un principio trascendentale. Il Tocco dimostra lungamente e chiaramente le contraddizioni e le oscillazioni del pensiero di Kant nello spiegare e nel determinare questo concetto dell'etere; ma per quanto il Tocco giudichi grandiosa quest'ipotesi e dica che ad essa tornano anche i moderni, è innegabile che il metodo seguìto da Kant nel trattare la fisica era un passo verso quelle costruzioni *a priori*, da cui egli tanto aborriva, e che, diventate, invece, l'occupazione ed il lavoro principale degli immediati suoi successori in Germania, furono causa di tante illusioni, le quali, cadute, produssero prima una sosta nella filosofia, poi promossero il ritorno del pensiero filosofico al genuino indirizzo e al vero spirito critico, inaugurato da Kant colla *Ragion pura* e coi *Prolegomeni*.

§ 3. — *Scritti minori di filosofia teoretica.*

1. — Dopo la pubblicazione dei *Prolegomeni* e la sua 2ª edizione della *Critica* Kant non sottopose più a nuovo esame i problemi fondamentali della Ragion pura. Certamente anche negli scritti

pubblicati dopo il 1787, nelle sue polemiche e nelle sue lettere, egli non si stanca di difendere con vigore e vivacità i principii della Critica, ch'egli vuole porre a fondamento di tutte le altre dottrine, e riesce anzi talora a formularli con maggiore chiarezza e precisione; ma quanto a tornarci sopra, se vi era spinto dalle gravi obiezioni fatte dagli avversari e dagli schiarimenti chiesti dagli amici, l'indebolimento intellettuale, che già prima del 1790 egli aveva cominciato a sentire, gli impediva di apprezzare rettamente le une e gli altri. Egli stesso in una lettera al Reinhold del 28 marzo 1794 confessa candidamente che da più di tre anni aveva subita una profonda modificazione nel suo lavoro intellettuale, per la quale se riusciva *a comporre dei lavori traendoli dal proprio fondo (Abhandlungen aus eigenen Fonds herausspinnen)*, non era però in grado di penetrare il nesso di un pensiero estraneo e, abbracciandolo da un capo all'altro, giudicarlo maturamente (1).

Del resto, egli è pienamente convinto che la sua dottrina critica sia fondata oramai su basi incrollabili e che i suoi risultati non possano più venir distrutti nè messi in dubbio; non rimaneva quindi, secondo Kant, tanto a lui quanto agli altri, i quali si volevano porre sulla buona strada, che di sviluppare quei principii e applicarli, come già nella *Critica* si trovavano, ai vari oggetti del sapere umano. Perciò, in una solenne dichiarazione stampata l'anno 1799 sulla *Gazzetta letteraria universale di Jena,* Kant respingeva la dottrina di Fichte, negando che essa fosse uno sviluppo del proprio sistema, e soggiungendo che ormai la filosofia critica non aveva più da aspettarsi alcuna modificazione nei suoi principii, nè da temere alcuna vicenda di opinioni e di sistemi; e che essa fondata su basi pienamente sicure, sarebbe durata per tutti i tempi come una dottrina necessaria a soddisfare i più alti fini dell'umanità. Così Kant, non ostante la sua innata modestia, cadde nell'illusione comune a quasi tutti i filosofi, sieno dogmatici, critici o scettici, di credere definitivi i loro sistemi.

Fra gli scritti apparsi sotto il nome di Kant dopo il 1787 e attinenti alla *Ragion pura*, sono da menzionarsi la *Logica*, pub-

(1) V. Kants gesam. Schriften, 2ª Abth., 2º Bd., p. 475; e vedi anche nello stesso volume a p. 275, l'altra lettera pure al Reinhold del 21 settembre 1791.

blicata nel 1800 dal Jäsche, discepolo di Kant; *I progressi della Metafisica dopo Leibnitz e Wolf*, pubblicati nel 1804, l'anno stesso della morte di Kant, da un altro discepolo, il Rink; e finalmente alcuni pochi e brevi scritti polemici pubblicati dallo stesso Kant in varie occasioni per difendere le sue dottrine dagli attacchi degli avversari o combattere dottrine opposte alle sue.

Il Jäsche ordinò e dispose la *Logica* per incarico dello stesso autore, traendola dalle note preparate da questo per le sue lezioni, nelle quali egli soleva seguire il *Manuale* del Meier, commentandolo e spiegandolo a suo modo e colle proprie idee. Perciò noi troviamo, nella pubblicazione del Jäsche, raccolte e sviluppate parecchie dottrine logiche che nella *Critica della Ragion pura* sono accennate e sparse qua e là. È uno scritto che si può leggere con frutto come introduzione alla *Critica*, per meglio intendere il linguaggio tecnico di questa e le distinzioni dei concetti attinenti alla logica e alla gnoseologia; ma non vi si trova aggiunto nulla di nuovo alle dottrine proprie del grande filosofo.

Kant intraprese il lavoro sui *Progressi della metafisica dopo Leibniz e Wolf*, in occasione di un concorso aperto su quel tema dall'Accademia di Berlino nel 1791; ma egli non condusse a termine l'opera sua, benchè lasciasse tre manoscritti diversi sullo stesso argomento. Il Rink mise insieme il libro con due di quei manoscritti, pubblicando il terzo e alcune note marginali dello stesso Kant in appendice.

Kant mostra anche in questo lavoro la sua poca attitudine per la storia della filosofia; ed infatti, sebbene il tema sia essenzialmente storico, egli, più che studiare la genesi e lo svolgimento delle dottrine altrui per darne un giudizio imparziale ed obbiettivo, si occupa delle attinenze che quelle dottrine hanno colle proprie. Kant però si mostra inspirato da un'idea giusta e profonda quando considera la successione dei sistemi filosofici, non come cosa arbitraria e capricciosa, ma come fondata sulla natura e sulle tendenze più intime della ragione. La filosofia, secondo lui, passò per tre stadi: nel primo essa cercò di giungere colla ragione al sovrasensibile per mezzo del sensibile; ma questo tentativo, essendo necessariamente fallito, si generò nella filosofia un'assoluta sfiducia verso la ragione, passandosi così dal primo stadio, cioè dal Dogmatismo, al secondo stadio che è quello dello Scetticismo. Tra questi due sistemi la mente umana oscillò lungo tempo, venendo alternatamente so-

spinta dall'uno all'altro, finchè sorta la Critica, questa, rendendo a ciascun sistema la sua ragione, concluse tra essi una pace definitiva, e pose fine ad ogni oscillazione. Questa pace è dovuta specialmente, dice Kant in altro scritto, alla distinzione da lui fatta tra la ragione pura e la ragion pratica; perchè, resa questa indipendente da quella, i metafisici possono disputare colla piena sicurezza, che qualunque siano i risultati a cui essi possano giungere nelle loro speculazioni teoretiche, gli interessi più vitali dell'umanità, cioè i principii pratici, non corrono alcun pericolo. È questa un'osservazione importantissima e che portò allo sviluppo della scienza e della civiltà tedesca un incalcolabile vantaggio.

Tra gli scritti polemici il più notevole è quello stampato nel 1790 contro l'Eberhard, il quale aveva cercato di provare che nella filosofia di Leibniz si conteneva già quanto di buono e di vero v'è nella Critica di Kant, e più ancora. Kant, nel suo opuscolo che ha per titolo: *Di una scoperta secondo la quale ogni nuova Critica della Ragion pura è resa superflua da ogni Critica anteriore*, pur mostrando un grande rispetto per Leibniz, non risparmia l'Eberhard, e lo combatte con molta vivacità ed anche con un po' di dispetto; ma, tranne alcuni schiarimenti e alcune informazioni non prive di importanza, Kant non dice nulla di nuovo.

Con un ardore pari a quello col quale combattè costantemente i Leibniziani, sin dall'epoca in cui scriveva i *Sogni di un visionario*, si rivolse Kant, negli ultimi suoi anni, contro i filosofi sentimentalisti, appena sorse in Germania la loro voce. Ciò egli fece specialmente nei due scritti: *Che cosa significhi " orientarsi nel pensare "* (1786), e *Di un tono di superiorità (vornhem) testè sorto in filosofia*. I filosofi sentimentalisti, dice Kant, si tengono da più degli altri per quel medesimo sentimento che rende alcuni uomini, anzi alcuni popoli, tanto più boriosi quanto minor dovere o bisogno essi hanno di lavorare. A tale stregua i sentimentalisti hanno ben ragione, dice Kant, di gonfiarsi, perchè essi vogliono acquistare la filosofia senza un diligente e minuto lavoro, ma per intuizione o per sentimento; e così possono riguardare con compassione i seguaci della filosofia critica, i quali non pretendono di acquistare il sapere senza un lungo e pertinace lavoro, preceduto da un diligente esame della stessa facoltà conoscitiva. Platone è, secondo Kant, il gran padre di codesta filosofia sentimentale o mistica; e Kant, malgrado la somma riverenza verso di lui, non si perita

di combatterne le tendenze, esortando la filosofia a non prendere le mosse nè l'ispirazione dalla sua dottrina. La filosofia non deve, secondo Kant, compiacersi di misteri e di ammirazioni sentimentali, avvolgendosi in un linguaggio mistico ed arcano, nè prendere le forme e seguire i voli della poesia; la filosofia è, dice egli, *un'opera prosaica e il volerla rendere poetica sarebbe come pretendere che il negoziante scriva in versi i suoi registri*. Questa dichiarazione dipinge mirabilmente il carattere di Kant e le tendenze della sua filosofia. Abborrente, fino all'estremo, da ogni affermazione gratuita od arbitraria, egli non poteva tollerare una dottrina che fondava le sue asserzioni principalmente sul sentimento e sopra una voce interna, cioè su basi affatto soggettive ed individuali. Mentre con tutto il suo lavoro critico Kant mirava essenzialmente ad ottenere che la ragione umana fosse pienamente sincera con sè medesima e non affermasse nulla più di quello che può sapere e sa, ecco una filosofia la quale, pretendendo di intuire o sentire in qualche modo il reale assoluto, si tiene sciolta da ogni vincolo e da ogni sindacato, e può affermare tutto ciò che le talenta. I seguaci di una tale filosofia dovevano parere a Kant simili a quei negozianti che si avventurano in imprese superiori alle loro facoltà, e non si curano neppure di conoscer queste e calcolarle.

Codesta perfetta sincerità e scrupolosa coscienza, da Kant voluta in tutte le affermazioni della ragione, era pur quello che lo rendeva così tenero della libertà del pensiero e della scienza. Perciò, proponendo in un suo scritto il trattato di pace perpetua tra i filosofi, mette la sincerità come prima ed essenziale condizione di quella pace; e nel brevissimo scritto: *In che consiste l'illuminazione* (delle menti: *Aufklärung*)? egli la ripone nella libertà di fare un uso pubblico della ragione come scienziato; libertà che presuppone naturalmente un'azione interna dello spirito, presuppone cioè il *Selbstdenken*: un pensare da sè, originale, un esaminare le proprie credenze e le proprie opinioni colla propria ragione, cercando in questa il criterio supremo della verità.

In questo senso niuno fu più illuminato di Kant, niuno più di lui esaminò coll'animo scevro da ogni pregiudizio le proprie idee, niuno con maggiore scrupolosità ne cercò il fondo e ne fece la critica, meditandole e discutendole in sè stesso lungamente; ma ciò fatto, niuno espose poi con maggiore risolutezza e sincerità e, sto per dire, con maggiore candore le sue dottrine. Anzi questi

pregi sono in Kant tanto singolari, che, dopo la profondità e la novità dei concetti, son pure lo stimolo ed il sollievo maggiore in una lettura certamente ardua e faticosa, non solo per la natura dell'argomento e delle dottrine, ma anche per l'esposizione, sovente troppo scolastica, e non di rado confusa ed intralciata.

2. — Sebbene in tutti questi scritti teoretici, posteriori alla pubblicazione dei *Principii*, manchi, come già dicemmo, la novità, tuttavia è ammirabile in essi la coscienza chiara ed esplicita che Kant vi mostra delle sue idee, del significato e del valore del suo sistema, e della relazione di questo cogli altri del suo tempo. Sciolto dall'imbarazzo e dall'obbligo delle prove, che egli crede aver già date pienissime nella *Critica*, sicuro nelle dottrine sue, egli le espone con maggior disinvoltura, chiarezza e brevità. Egli sa di avere, col suo sistema dualistico, conciliato tutte le contraddizioni del suo tempo; col dualismo della forma e della materia, l'apriorismo di Leibniz e l'empirismo di Locke; con quello del fenomeno e del noumeno, lo scetticismo ed il dogmatismo; con quello della ragion teoretica e della ragion pratica, la scienza colla morale, la filosofia colla religione. Ed è su quest'ultima conciliazione che Kant insiste e della quale egli si gloria con maggior compiacenza in questi suoi scritti più brevi e più popolari. Assegnato alla Ragion pratica il regno dei noumeni, alla teoretica il regno dei fenomeni, la scienza potrà in questo essere pienamente libera nelle sue affermazioni, come quella che non teme nessuna malefica conseguenza per i fini più supremi dell'Umanità; e d'altra parte la morale, fondandosi su principii diversi da quelli della scienza teoretica, non sarà soggetta alle condizioni e ai limiti di questa, e potrà giungere a risultati conformi a quei fini colla piena sicurezza che la scienza non potrà mai turbarla nel suo dominio.

Ma tali sforzi di una mente profondissima, rivolti a conciliare nello spirito umano le tendenze più opposte dalle quali sorge in ultimo la varietà dei sistemi filosofici, non valsero ad acquietare le menti e a renderle rassegnate ai termini posti dalla Critica al sapere umano. Nella sua stessa dottrina conciliatrice Kant aveva posti i germi della discordia col suo metodo dualistico, poichè la mente umana, tratta dalla sua prepotente aspirazione verso l'unità, si rivolse appunto a ricongiungere e a riunire quegli elementi che Kant aveva voluto dividere. E così dal suo dualismo sorsero le

dottrine monistiche posteriori, dalla sua Critica i più risoluti e più audaci sistemi razionalistici. Ma ad aprire la via a questi non concorse la *Ragion pratica* meno della *teoretica*; e noi non potremo certo comprendere intieramente la genesi dei sistemi posteriori a Kant, e quindi la genesi della filosofia moderna, se non avremo ben studiato e ben compreso anche la filosofia pratica di Kant.

Ora, questo è ciò che noi ci apprestiamo a fare nella seconda parte del nostro lavoro.

FINE.

INDICE